NRLF-1
MAIN

Bellejem Do

ONTOLOGJA

Drukarnia Tow. „Bibljoteka Religijna“ we Lwowie.

X. DR. KAZIMIERZ WAIS
PROF. UNIWERSYTETU LWOWSKIEGO

ONTOLOGJA

CZYLI

METAFIZYKA OGÓLNA

WE LWOWIE
Nakładem Tow. „Bibljoteka Religijna“
im. X. Arcybiskupa Bilczewskiego
1926

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

WSTĘP.

1. Określenie ontologji czyli metafizyki ogólnej. — 1. Wyrazu „ontologja“ *(ὄν, ὄντος, λόγος)* miał pierwszy użyć według jednych J. B. Du Hamel, według innych J. Clauberg († 1665), do rozpowszechnienia zaś jego w znaczeniu dzisiejszem najwięcej przyczynił się sławny uczeń Leibniza, Chrystjan Wolff (1679—1754), który, podzieliwszy t. zw. metafizykę szczegółową na trzy części, t. j. kosmologję, psychologję i teologję, dodał do nich ontologję czyli naukę o bycie, zwaną także metafizyką ogólną. U Arystotelesa (384—322) nosiła ta nauka, z powodu zasadniczych zagadnień, które porusza, miano filozofji pierwszej *(ἡ πρώτη φιλοσοφία)*, a nawet teologicznej *(θεολογική)* dlatego, że najgłówniejszym jej przedmiotem był Byt Boży, źródło wszystkich innych bytów.

2. Skoro, jak się rzekło, ontologja utożsamia się z metafizyką ogólną, godzi się tutaj wskazać początek także tego terminu. Arystoteles nie używał go wcale. Według starej tradycji twórcą jego był Andronikus z Rodos. Głośny ten perypatetyk, żyjący w I wieku przed Chrystusem, porządkując pisma Stagiryty, położył po dziełach fizykalnych inne, które nazwał *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Ponieważ te dzieła zajmowały się przedmiotami nieprzystępnemi dla zmysłów, przeto zczasem zaczęto wyraz „metafizyka“ stosować do nauki o rzeczach pozafizycznych czyli nadzmysłowych. „Dicitur metaphysica — powiada św. Tomasz z Akwinu [1]) — id est transphysica, quia

[1]) In lib. Boëtii de Trinitate, q. 5, a. 1.

post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire".

3. Jeśli chodzi o rzeczowe określenie ontologji czy metafizyki ogólnej, możemy o niej powiedzieć, że jest nauką, która zajmuje się bytem jako takim.

Przedmiotem tedy materjalnym ontologji jest byt, a mianowicie byt rzeczowy *(ens reale)*, t. j. to wszystko, co istnieje lub istnieć może w sobie, a nie tylko jako rzecz pomyślana, czyli jako byt myślowy *(ens rationis)*, jak np. nicość. Wobec tego ten drugi byt może być przedmiotem ontologji jedynie ubocznym; innemi słowy, ontologja zajmuje się bytem myślowym tylko o tyle, o ile przez to daje lepiej poznać istotę bytu realnego. Przedmiot zaś formalny metafizyki ogólnej stanowi byt jako taki. Więc nie o poszczególnych i ściśle oznaczonych bytach mówi ontolog, lecz o bycie w ogólności.

Wspomniany przed chwilą Doktor Anielski [1]) uczy, że metafizyka (ogólna) „rozważa byt i to, co za nim idzie — considerat ens et ea, quae consequuntur ipsum". W rzeczy samej, ontolog zajmuje się także wszystkiem, co w najogólniejszy sposób dotyczy bytu jako takiego. Stąd omawia z tego punktu widzenia stany i przymioty bytu, jego podziały, jego przyczyny i doskonałość.

2. Metafizyka dawniej a dziś. — 1. Ogół filozofów starożytnych uznawał metafizykę, a niektórzy pośród nich, jak Platon, przedewszystkiem zaś Arystoteles, położyli wobec niej wiekopomne i niepożyte zasługi; Stagiryta uchodzi nawet za głównego twórcę tej filozofji *κατ' ἐξοχήν*. Tylko sofiści i sceptycy w rodzaju Pyrrhona, Arkesilasa, Karneadesa, Enesidema i Sekstusa Empiryka, wątpiąc o wartości poznania zmysłowego i umysłowego, podkopywali fundamenta metafizyki. Scholastycy średniowieczni, z św. Tomaszem (1225—1274) na czele, korzystając z pism Ojców Kościoła, zwłaszcza

[1]) In Metaphys., Prooem.

św. Augustyna, tudzież opierając się na Arystotelesie, doprowadzili metafizykę do wielkiego rozkwitu. Byli jednak i wówczas tacy, którzy atakowali jej niektóre zasady; tu np. należała w XIV i XV wieku nominalistyczna szkoła Occama.

2. Jeszcze wyraźniejszy zwrot przeciw metafizyce zaznaczył się w XVIII stuleciu pod wpływem empiryzmu Bakona z Werulamu i Locke'a, głównie zaś pod wpływem sceptycyzmu Hume'a, który zasadnicze pojęcia metafizyczne, mianowicie substancji i przyczyny, chciał sprowadzić do psychicznych skojarzeń, powstałych przez przyzwyczajenie dzięki powtarzającym się stale wrażeniom, a pozbawionych wszelkiej wartości przedmiotowej.

Śladami Hume'a poszedł najpierw młodszy od niego o kilkanaście lat Kant, a potem pozytywiści, jak August Comte, Littré, Taine, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Laas i inni.

Kant (1724—1804), obudzony — jak sam powiada — „z drzemki metafizycznej" przez Hume'a, nie zamierzał wprawdzie obalić metafizyki, owszem, chciał ją zbudować na mocniejszym fundamencie, w rzeczywistości jednak teorja poznania, postawiona przez myśliciela królewieckiego, a stwierdzająca niepoznawalność rzeczy w sobie, przyprowadziła go do wniosku, że metafizyka w znaczeniu tradycyjnem, jako nauka o bytach transcendentalnych t. j. kryjących się poza zjawiskami, jest niemożliwa. Natomiast można, zdaniem Kanta, mówić o metafizyce jako nauce w granicach, wyznaczonych ludzkiej myśli przez krytykę rozumu spekulatywnego.

Pozytywiści zajęli wobec metafizyki stanowisko wręcz nieprzejednane. Przedmiotem naszego poznania są, według nich, tylko fakta, dostarczone przez doświadczenie; nic zaś nie możemy wiedzieć o bytach nadzmysłowych, o istocie rzeczy, o substancji, sile, przyczynie, celu, a tem bardziej o Bogu. Stąd często z ust tych filozofów słyszymy, że zagadnienia podobne należą do poezji lub marzeń sennych, że metafizyka umarła, że jej miejsce zajęła wiedza pozytywna.

Zapatrywanie Kanta podziela ogół jego licznych uczniów; podobnie w ślady dawniejszych pozytywistów idą obecni. Owszem, przeważna większość filozofów dzisiejszych wyrzeka się, przynajmniej słowami, wszelkich dociekań metafizycznych.

Nie brak wszakże ani w XIX, ani w obecnem stuleciu stanowczych stronników, a nawet obrońców metafizyki.

Najpierw należy tutaj prastary kierunek perypatetyczno-scholastyczny, który się odrodził w drugiej połowie zeszłego wieku, a za dni naszych tworzy potężny obóz.

Powtóre następcy Kanta, a mianowicie Fichte, Schelling i Hegel, przyznawali się w swoich systemach idealistycznych do metafizyki transcendentalnej, która, gardząc wszelkiem doświadczeniem, snuła — zwłaszcza u Hegla — wszystkie swe twierdzenia *a priori* [1]).

Gdy ten kierunek metafizyczny utrzymać się nie mógł, zwrócono się do t. zw. metafizyki indukcyjnej, zwanej także naukową. Zmierzał do niej już Beneke, jakkolwiek był wyznawcą krytycyzmu kantowskiego. W tym samym duchu, mimo znacznych różnic, pracowali później G. T. Fechner († 1887), R. H. Lotze († 1881), E. von Hartmann († 1906), W. Wundt († 1920), Fr. Paulsen († 1908), O. Külpe († 1915),

---

[1]) Sławną „metodę dialektyczną“ Hegla przedstawia pokrótce Hertling (Vorlesungen über Metaphysik, Sammlung Kösel, b. r. w., str. 17 i n.) w następujących słowach: „Hiernach soll das spekulative Denken völlig voraussetzungslos beginnen und der reine, d. h. inhaltleere Gedanke sich aus sich selbst durch fortschreitende Bestimmtheit mit immer reicherem, die Gesamtheit des Wissbaren und, bei der angenommenen Identität von Denken und Sein, ebenso die Gesamtheit des Wirklichen umfassenden Inhalt erfüllen. Das vorwärtstreibende Element ist die Negation, der Satz schlägt um in sein Gegenteil, beide finden sodann ihre Vereinigung in einem höheren Dritten; aber der dadurch gewonnene neue positive Begriff verkehrt sich abermals in seinen Gegensatz, und der gleiche in diesen drei Momenten sich bewegende Process wiederholt sich fortwährend“.

W. Ostwald, G. Heymans, Hans Driesch, Hodgson, Clifford, A. Fouillée i inni.

Metafizyka indukcyjna streszcza się w następujących twierdzeniach zasadniczych: 1. Niema żadnych prawd, któreby miały wartość przedmiotową i ogólną niezależnie od doświadczenia. 2. Tylko przez doświadczenie dochodzi rozum ludzki do prawd nadzmysłowych czyli metafizycznych. 3. Pewność tychże prawd zależy od doświadczenia i dlatego poznanie metafizyczne, póki nie jest stwierdzone naukami empirycznemi, ma cechę jedynie prawdopodobieństwa i może podlegać zmianom.

Należy wreszcie wymienić jeszcze inne kierunki metafizyczne najnowszej doby, a mianowicie fideizm, intuicjonizm, tudzież fałszywy mistycyzm w postaci spirytyzmu, teozofji i antropozofji. Fideizm (T. Reid, F. Jacobi, niektórzy moderniści) utrzymuje, że o rzeczach metafizycznych może nas pouczyć nie rozum, lecz wiara *(fides)*, t. j. jakieś czysto subjektywne uczucie wewnętrzne, płynące z tajemniczej potrzeby duszy. Według intuicjonizmu (Bergson, Le Roy) filozof, odrzuciwszy środki poznania rozumowego, posługuje się intuicją, która powstaje przez połączenie instynktu z rozumem w jedną władzę i wnika bezpośrednio w istotę rzeczy, nie dającą się wyrazić żadnym językiem. Zwolennicy spirytyzmu (Davis, Allan Kardec) budują swój system dzięki rzekomym objawieniom duchów. Teozofja (Bławacka, Anna Besant) ucieka się również do rzekomych objawień uduchowionych ludzi, zwanych mahatmami, a antropozofja (R. Steiner) czerpie swą naukę z wyższego stanu świadomości, do którego można dojść przez osobnę wtajemniczenie.

Nie tu miejsce omawiać szczegółowo te rozmaite kierunki metafizyczne. Pomijamy teozofję i antropozofję, tudzież spirytyzm[1]); pomijamy również pełne urojeń twierdzenia

[1]) Teorjom tym poświęciliśmy osobne prace p. t.: Spirytyzm, Lwów 1921; Teozofja nowoczesna, tamże 1924.

intuicjonizmu, fideizmu i idealizmu transcendentalistów niemieckich [1]). Zatrzymujemy się tylko przy metafizyce indukcyjnej, która liczy bardzo poważnych rzeczników. Rozpoczynamy od uznania jej chwalebnej stanowczości w twierdzeniu, że metafizyka naukowa jest możliwa, owszem, że wypływa z natury ludzkiej, która szuka wszędzie ostatecznych przyczyn. Z drugiej jednak strony musimy przeciw niej podnieść przedewszystkiem dwa zarzuty. Najpierw większość przedstawicieli metafizyki indukcyjnej niesprawiedliwie atakuje metafizykę perypatetyczno-scholastyczną, zarzucając jej czysty aprioryzm. W rzeczywistości bowiem metafizyka ta trzymała i trzyma się zasady, że poznanie nadzmysłowe musi się opierać na doświadczeniu zmysłowem, że jej korzenie muszą sięgać do nauk pozytywnych [2]). Zarzut skrajnego aprioryzmu może słusznie dotyczyć innych kierunków metafizycznych, a mianowicie metafizyki Fichtego, Schellinga i Hegla [3]). Powtóre metafizyka indukcyjna przypisuje — jak zobaczymy w numerze następnym (str. 12) — za wiele empiryzmowi, skoro stosuje go do wszystkich prawd bez wyjątku i uczy, iż poznanie metafizyczne ma wartość hipotetyczną, póki go nie stwierdzą nauki empiryczne.

---

[1]) Krytykę tych systemów podaje teorja poznania.

[2]) Czyt. Geny, Questions d'enseignement de philosophie scolastique, Paryż 1913, str. 111 i nn. — Zresztą i Külpe (Einleitung in die Philosophie (wyd. 11 przez Messera, Lipsk 1923, str. 28 i n.) wyznaje: „Es wäre nicht sonderlich schwer zu zeigen, dass auch die ältere Metaphysik trotz der scheinbaren Apriorität ihres Verfahrens stets unwillkürlich auf das Wissen ihrer Zeit genommen habe".

[3]) Nie koniec na tem. Skrajny aprioryzm znajdujemy często nawet u najzacieklejszych przeciwników wszelkiej metafizyki, u pozytywistów. „Nie tylko — powiada X. Morawski (Filozofja i jej zadanie, wyd. 2, Lwów 1881, str. 226) — że niema prawie kartki w dziełach Comte'a i Littré'go, gdzieby nie zdarzył się wniosek *a priori*, ale nieraz nawet Comte tak dalece się zapomina, że aprioryzm stawia wyraźnie jako zasadę".

Że metafizyka perypatetyczno-scholastyczna wyróżnia się korzystnie od innych kierunków metafizycznych, przyznaje całkiem otwarcie filozof, nie należący wcale do naszego obozu. „W filozofji nowożytnej — oto słowa prof. J. Łukasiewicza [1]) — zatraciło się gdzieś właściwe pojęcie metafizyki, i, z wyjątkiem może neoscholastyków, nikt dzisiaj nie zdaje sobie sprawy, jak należy pojmować tę królowę nauk".

W każdym razie bezstronność każe wyznać, że od lat kilkudziesięciu objawia się pocieszający zwrot ku metafizyce [2]).

3. Możliwość i konieczność metafizyki. — Temat ten należy głównie do teorji poznania czyli do kryterjologji, zwanej także krytyką, noetyką lub epistemologją. Ona wykazuje *ex professo,* że człowiek może poznać byty nadzmysłowe i że pozytywizm, który przeczy tej prawdzie, zasługuje na odrzucenie [3]). Nie podobna wszakże nie dotknąć tutaj, choćby w najogólniejszym zarysie, tych zagadnień, od których zależy istnienie metafizyki.

1. Zaznaczamy tedy najpierw, że niema żadnej racji ani *a priori,* ani *a posteriori* do twierdzenia, jakoby świat nadzmysłowy był niepoznawalny. Niema racji *a priori,* bo w żaden sposób nie można tą drogą, t. j. przez analizę pojęć, wykazać, jakoby wszelki byt musiał posiadać przymioty materjalne, tudzież jakoby byty niematerjalne mieściły w sobie sprzeczności lub były dla naszego rozumu nieprzystępne. Niema racji *a posteriori,* bo należące do tej dziedziny dowody pozytywistów nie wytrzymują krytyki.

Najgłówniejsze dowody na to, że wszelkie nasze poznanie jest zmysłowe, są przytaczane dwa. Pierwszy stara się wykazać, iż pojęcie ogólne jest w gruncie rzeczy wy-

---

[1]) Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny, Warszawa 1906, str. 59.

[2]) Zob. P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Lipsk 1920; B. Jansen, Wege der Weltweisheit, Fryburg 1924, str. 298 i nn.

[3]) Zob. np. Mercier, Critériologie générale, wyd. 8, Lowanjum i Paryż 1923, str. 291—335.

obrażeniem złożonem, z którem kojarzy się nazwa, albo raczej jest samą nazwą, obejmującą przedmioty podobne; nazwy tak są złączone z temi przedmiotami, że wywołują w duszy wyobrażenia przedmiotów podobnych, a na odwrót wyobrażenia wywołują nazwy. Drugi dowód powołuje się na to, że wszystkie nasze sądy są empiryczne, t. j. takie, których prawdziwość zależy od doświadczenia.

Dowody powyższe nie mogą nas zadowolić. Co do pierwszego z nich, to nie przeczymy, jakoby istniały skojarzenia między nazwami a wyobrażeniami. Twierdzimy jednak, iż pojęcie ogólne różni się istotnie od wszelkich (nawet t. zw. złożonych lub typowych) wyobrażeń, które odnoszą się zawsze i koniecznie do przedmiotu jednostkowego, zmysłowego, materjalnego, istniejącego w pewnem oznaczonem miejscu i w pewnym oznaczonym czasie. Pojęcie ujmuje mniej lub więcej dokładnie jedną istotę rzeczy, oderwaną od cech indywidualnych, wspólną wszystkim bytom, które przedstawia, teraźniejszym, przeszłym i przyszłym, istniejącym rzeczywiście na rozmaitych miejscach lub tylko możliwym. Tę istotę możemy wyrazić nazwą, która jest znakiem; nie zależy ona jednak od nazwy, bo, jak doświadczenie uczy, można mieć pojęcie, choć brakuje słowa na jego wyrażenie. — W drugim dowodzie twierdzi się bezpodstawnie, jakoby wszystkie nasze sądy były empiryczne. Niezawodnie, bez doświadczenia niema pojęć, które wchodzą w skład sądów (poznanie bowiem rozumu naszego opiera się na zmysłach), atoli nie można utrzymywać, żeby prawdziwość wszystkich sądów zależała od tego, czy je może potwierdzić doświadczenie. Są sądy t. zw. idealne (np. całość jest większa od swej części), które wydajemy z całą pewnością dlatego, że sama analiza podmiotu i orzeczenia poucza nas o zachodzącym między niemi stosunku [1]).

Więc niema żadnych racyj, przemawiających przeciw

[1]) Czyt. Wais, Dusza ludzka, Kraków 1917, str. 5—57.

metafizyce; owszem, są powody pozytywne, wykazujące jej potrzebę i konieczność.

2. Poznanie nasze, jak już zaznaczyliśmy, rozpoczyna się od rzeczy zmysłowych, czyli od podległych doświadczeniu zjawisk. Otóż rzeczy te posiadają istnienie, oraz pewne znamiona i przymioty, które muszą mieć odpowiednią rację lub przyczynę. Nic bowiem nie jest bez racji wystarczającej, a wszystko, co z nieistnienia przechodzi do istnienia (tak właśnie dzieje się w owych rzeczach), jest skutkiem jakiejś przyczyny. Jeśli tedy rozum nie może się dopatrzyć tej racji czy przyczyny w samych zjawiskach, natenczas szuka ich koniecznie w świecie pozazjawiskowym czyli metafizycznym. W ten sposób, przy pomocy zasady racji dostatecznej i przyczynowości, poznajemy nie tylko istnienie, lecz także — przynajmniej do pewnego stopnia — istotę bytów metafizycznych, które owe rzeczy zmysłowe tłumaczą.

To nam wyjaśnia fakt, że w rozumnej naturze ludzkiej objawia się co chwila dążność do poznania prawd pozazmysłowych czyli do metafizyki. Stąd ludzkość zajmowała się od najdawniejszych czasów aż do dnia dzisiejszego zagadnieniami, dotyczącemi istnienia Bóstwa, duszy i życia pozagrobowego, tudzież prawd moralnych. Stąd wszyscy rozwinięci umysłowo ludzie, pragnąc dokładniej poznać rzeczy, szukają ich przyczyn sprawczych i celów i dlatego pytają raz po raz: Co to? skąd to, naco to? Rzeczywiście, jak w życiu fizycznem potrzebujemy pokarmu i napoju, tak w dziedzinie umysłowej domagamy się koniecznie odpowiedzi na te i tym podobne pytania. Co więcej, można powiedzieć, iż każdy człowiek działa jako metafizyk, ilekroć wydaje sąd logiczny, stwierdzający idealny, a więc nieprzystępny dla zmysłów, stosunek między podmiotem a orzeczeniem, lub tworzy ogólne pojęcie, które niewątpliwie jest także czemś nadzmysłowem. Toż słusznie nieraz zauważono, że popęd metafizyczny stanowi cechę człowieka, wyróżniającą go od zwierzęcia (Fouillée

zowie człowieka: *animal metaphysicum)*, że metafizyka, mimo wszystkich skierowanych przeciw niej ataków, jest niepokonalna i nieśmiertelna.

3. A jeśli zwyczajne myślenie nie może się obejść bez metafizyki, to tem bardziej nauka. „Scientia est de universalibus“ — powtarzała słusznie tradycyjna filozofja. W rzeczy samej botanika np. uczy nie o tej lub owej roślinie, nie o tej lub owej lipie, lecz o roślinie wogóle i o lipie wogóle; ogół zaś jest przedmiotem metafizyki. Powtóre wszystkie nauki szczegółowe przypuszczają pewne najogólniejsze pojęcia i zasady. Takiemi pojęciami są np. pojęcia bytu, istoty, natury, istnienia, stawania się, działania, przyczyny, skutku, celu, prawa, ducha, materji, życia, siły, ruchu i t. d. Do takich zasad należą np. zasady tożsamości, sprzeczności, racji dostatecznej, przyczynowości i t. d. Potrzeba tedy nauki ogólniejszej, któraby tego rodzaju pojęcia i zasady wyświetlała. Lecz właśnie to czyni metafizyka. Wreszcie spełnia ona wobec innych nauk poszczególnych jeszcze jedną ważną rolę: godzi ich przeciwieństwa, sprząga je razem w harmonijną całość i wypełnia pozostawione przez nie luki, a przez to daje jednolity pogląd na świat. Dobrze tedy powiedział o metafizyce Jan Śniadecki [1]): „Każda porządna nauka ma swoją metafizykę... Metafizyka ta jest potrzebną, bo bez nie byłoby umiejętności i nauk“.

4. Nakoniec zwracamy uwagę na to, że nawet ci, którzy odmawiają metafizyce prawa do istnienia lub budują systemy filozoficzne wprost przeciw niej zwrócone, w gruncie rzeczy ją uprawiają. Główne zagadnienia, które np. Kant poruszył w „Krytyce czystego rozumu“, są bezwątpienia metafizyczne. Wprawdzie metafizyka nie może się, jego zdaniem, ostać w czystym rozumie, ale zato myśliciel królewiecki chce ją

[1]) Dzieła, Warszawa 1837—8, t. III, str. 212 i 214.

osadzić w rozumie praktycznym [1]). Podobna sprzeczność występuje jeszcze jaskrawiej u pozytywistów. Bo czy najgłówniejsza ich zasada, która głosi, że poznajemy tylko fakta, dające się sprawdzić doświadczeniem, nie jest metafizyczna? Czy do jej postawienia upoważnia samo doświadczenie? Czy doświadczenie sprawdziło, że nasze poznanie nie zdoła sięgnąć poza dziedzinę zmysłową, czyli że poza poznaniem zmysłów niema wyższego poznania rozumu? Czy nie jest metafizykiem Comte, gdy na samym początku swego „Kursu filozofji pozytywnej" wyznaje, że prócz nauk „pozytywnych" istnieje poznanie, mające za przedmiot „uogólnienie rozmaitych nauk"? Czy nie jest metafizykiem Spencer, głoszący co chwila prawo ewolucjonizmu, które ma tłumaczyć wszystkie zjawiska świata od spadania liścia z drzewa aż do aktu świadomości? Czy nie uprawia metafizyki ogół pozytywistów, skoro trzyma się zasady determinizmu powszechnego, według której wszystkie zjawiska są z sobą związane koniecznym węzłem? Bo czy sprawdził kto zapomocą doświadczenia istnienie takiego węzła, który jako taki nie jest przecież żadnym faktem zmysłowym? [2]) Nie koniec na tem. Jeden z głównych wodzów pozytywizmu, Taine, sprzeciwiając się w najjaskrawszy sposób całej szkole, którą przedstawia, wyznaje wyraźnie, że metafizyka jest możliwa i wyznacza jej zaszczytne miejsce w swym systemie [3]).

---

[1]) Por. Sentroul, Kant und Aristoteles, Kempten 1911, str. 226—229; Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus (Kant-Studien, Jubiläums-Heft zur Feier der Wiederkehr des 200. Geburtstages von Immanuel Kant, Berlin 1924, str. 121—159). Zob. także Wartenberg, Obrona metafizyki, Kraków 1902, str. 92 i nn.

[2]) Zob. Ermoni, Necessité de la métaphysique (Revue Néo-Scolastique, 1906, str. 229 i nn.).

[3]) P. Nève, La philosophie de Taine, Lowanjum 1908, strona 40 i nn.

4. Podział ontologji. Zgodnie z daną powyżej definicją ontologji, rozłożymy omawiamy przez nas materjał na cztery główne części. Pierwsza będzie uczyła o bycie w ogólności czyli o bycie transcendentalnym; druga o najwyższych rodzajach czyli kategorjach bytu; trzecia o przyczynach kategoryj bytu; wreszcie czwarta o doskonałości bytu [1]).

---

[1]) Dodajemy, że ontologja, którą tu przedstawiamy, przypuszcza z kryterjologji rzeczywistość i przedmiotowość tak naszej jaźni, jak różnego od niej świata zewnętrznego, tudzież wogóle zdolność naszego rozumu do poznania prawdy; nadto przypuszcza pewne wiadomości z metafizyki szczegółowej, a mianowicie z kosmologji, psychologji i teodycei.

CZĘŚĆ I.

O bycie w ogólności czyli o bycie transcendentalnym.

W tej części przypatrzymy się w trzech rozdziałach naturze bytu, rozmaitym jego stanom czyli pierwszym jego oznaczeniom, tudzież jego transcendentalnym właściwościom.

ROZDZIAŁ I.

O naturze bytu.

Celem dokładniejszego poznania natury bytu, zastanowimy się nad pojęciem bytu, uważanem absolutnie i w stosunku do innych pojęć, oraz nad opierającemi się na temże pojęciu zasadami.

I. Pojęcie bytu, uważane absolutnie.

5. Jak powstaje pojęcie bytu i o czem się orzeka? — Rozum ludzki posiada przedziwną zdolność do uogólniania, które polega na tem, że z wielu rzeczy podobnych ujmujemy myślą to, w czem one są podobne, czyli w czem się zgadzają między sobą. W ten sposób tworzymy sobie pojęcie np. człowieka lub kamienia: pierwsze rozciąga się na wszystkich ludzi, drugie — na wszystkie kamienie. Ale jak wszyscy ludzie są podobni do siebie i jak wszystkie kamienie są do siebie podobne, tak podobieństwo zachodzi również, choć oczywiście w stopniu mniejszym, między ludźmi a kamieniami. W rzeczy samej ludzie i kamienie zgadzają się w tem, iż istnieją w sobie jako podmiocie, czyli iż są substancjami.

Stąd pojęcie substancji stosujemy wspólnie do wszystkich ludzi i do wszystkich kamieni; owszem, substancjami są także rośliny, zwierzęta i duchy czyste. Idąc w czynności uogólniania dalej, przekonywamy się, że nie tylko wszystkie substancje są pod pewnym względem podobne do siebie, ale że wszystkie inne rzeczy, które w przeciwieństwie do substancyj zowią się przypadłościami i które w nich istnieją jako podmiotach, mają coś wspólnego z substancjami, mianowicie to, że nie są nicością, lecz są czemś rzeczywistem. Otóż jeżeli nasz rozum w rozmaitych rzeczach, spotykanych w świecie, ujmuje tę wspólną ich cechę, iż one są czemś rzeczywistem, natenczas tworzy pojęcie bytu lub jestestwa *(ens)*. Stąd przez byt rozumiemy wogóle to, co jest, czyli to, co istnieje. W tem znaczeniu wszystko, co istnieje, substancja czy przypadłość, Bóg czy stworzenie, przypadłość ta czy owa, np. wielkość lub działanie, jest bytem.

Wszelako abstrakcja rozumu posuwa się jeszcze dalej. Jak mogę z wszystkich rzeczy istniejących brać to, że one są czemś rzeczywistem, a pozostawiać na boku ich ściśle oznaczone sposoby istnienia, więc np. to, iż są stworzeniem lub wielkością, tak też mogę abstrahować od samego istnienia, myśląc jedynie o tem, co stanowi tegoż istnienia podmiot. Atoli poza ten podmiot nie mogę już posunąć abstrakcji; w takim bowiem razie otrzymałbym czyste n i c czyli to, co nie tylko nie istnieje, lecz nawet nie jest zdolne do istnienia, gdyż jego istnienie mieści w sobie sprzeczność. Wobec tego zrozumiemy, dlaczego mówi się zwyczajnie, że b y t j e s t t o, c o i s t n i e j e l u b i s t n i e ć m o ż e (czyli co jest zdolne do istnienia) [1]).

Z tego, co się rzekło, łatwo wysnuć następujące wnioski:

[1] Chociaż jednak pojęcie bytu różni się od pojęć dokładniej oznaczonych (substancja, duch, człowiek i t. p.), nie wynika z tego, żeby między tem, co wyraża pojęcie bytu, a tem, co wyrażają owe pojęcia dokładniej oznaczone, zachodziła w samych przedmiotach ró-

1. Skoro pojęcie bytu powstaje przez abstrakcję, przeto nie musi być i nie jest wrodzone, jak mylnie sądzili Rosmini i Pestalozza.

2. Byt orzeka się o wszystkiem, co jest lub być może, istotnie czyli jako orzeczenie istotne; podmiot bowiem, o którym się orzeka, ani nie może być niebytem, ani nie może być pomyślany jako niebyt.

3. Pojęcie bytu, wyrażające bezpośrednio to, w czem się wszystkie rzeczy zgadzają, a pozostawiające na boku wszystkie cechy, któremi się między sobą różnią, jest przedmiotowo jedno; to bowiem, w czem się wszystkie rzeczy zgadzają, przedstawia się rzeczywiście jako coś jednego, nie mnogiego [1]). Z tego jednak nie wynika, żeby ta przedmiotowa jedność pojęcia, zwana także logiczną, domagała się jedności fizycznej, czyli żeby w naturze — jak chcą moniści i panteiści — istniał tylko jeden byt. Przeciwnie, zdrowy rozsądek mówi, iż bytów jest wiele, a dalsze nasze badania wykażą gruntownie prawdziwość tego świadectwa.

4. Nazwy „coś“ i „rzecz“ są synonimami bytu czyli jestestwa. Innemi słowy byt, jestestwo, coś i rzecz mają u scholastyków zupełnie to samo znaczenie [2]).

żnica rzeczowa, t. j. istniejąca w nich niezależnie od rozumu. Taką różnicę, pod nazwą różnicy formalnej z natury rzeczy *(distinctio formalis ex natura rei)*, przyjmowali wprawdzie szkotyści, ucząc, że np. w pewnej konkretnej substancji istnieją niezależnie od rozumu dwie różne rzeczy: nieoznaczony byt i to, przez co tenże byt jest substancją, — ale ogół scholastyków uważał słusznie tę naukę za bezpodstawną. O bezpodstawności różnicy szkotystów powiemy niżej (n. 41).

[1]) Z jedności przedmiotowej pojęcia wypływa, że także jednem pojęciem subjektywnem czyli formalnem umysł obejmuje wszystkie rzeczy. Z drugiej strony pojęć subjektywnych bytu jest tyle, ile jest ludzi, tworzących to pojęcie, ale wszyscy ludzie mają to samo pojęcie przedmiotowe. Por. Monaco, Praelectiones metaphysicae generalis, Prati 1913, str. 42 i nn.

[2]) Zwyczajnie wszakże nazwę: „rzecz“ stosujemy tylko do jestestw niższych od człowieka (nieosobowych).

6. Czy pojęcie bytu daje się określić? Stosunek bytu do nicości. — Powiedzieliśmy przed chwilą, że przez byt rozumiemy to, co istnieje lub istnieć może. Niema tu jednak mowy o definicji w ścisłem znaczeniu czyli istotnej. Taka bowiem definicja składa się z rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej. Rodzaj najbliższy, wyrażający to, co jest wspólne rzeczy definjowanej z innemi rzeczami, jest oczywiście pojęciem ogólniejszem, aniżeli pojęcie rzeczy definjowanej; różnica zaś gatunkowa zaznacza z istoty swej to, co się w treści pojęcia rodzajowego nie mieści, czyli zaznacza cechę, znajdującą się poza treścią tegoż pojęcia. Tymczasem pojęcie bytu wyklucza i rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Wyklucza rodzaj najbliższy, bo niema pojęcia ogólniejszego od pojęcia bytu, skoro, jak się rzekło, pojęcie to powstaje przez najdalej posuniętą abstrakcję, czyli przez najwyższe uogólnienie. Wyklucza także różnicę gatunkową, gdyż każde oznaczenie bliższe, dodane do pojęcia bytu, musi także wyrażać jakiś byt.

Co więcej, nie można dać w ścisłem znaczeniu definicji bytu opisowej i genetycznej, ponieważ pojęcia, któreby wchodziły w skład takich określeń, przypuszczałyby najogólniejsze pojęcie bytu.

Mówi się nieraz: byt jest to, co nie jest nicością lub co stoi w przeciwieństwie do nicości, atoli i w tym wypadku nie mamy przed sobą właściwej definicji. Nicość bowiem, wykluczając byt, jest pojęciem negatywnem, które może być zrozumiałe tylko dla tego, kto już wie, co stanowi byt. Jakoż nicość sama w sobie nie może być poznana właśnie dlatego, że jest nicością, czyli że nie ma żadnych znamion, przez które dałaby się ująć; nicość poznajemy jedynie przez jej stosunek do czegoś czyli do bytu.

Z drugiej jednak strony przyznać należy, iż pojęcie bytu, acz jasne w sobie, a tem samem nie potrzebujące okre-

ślenia, staje się jeszcze jaśniejszem, jeśli je porównamy z pojęciem nicości.

Nicość *(nihil, nihilum)* jest zaprzeczeniem bytu czyli niebytem [1]). Rozróżniamy nicość dwojaką: bezwzględną czyli całkowitą i względną czyli częściową. Pierwsza wyklucza wogóle wszelki byt, t. j. powstaje przez zaprzeczenie bezwzględne bytu; o takiej nicości jest mowa np. w zdaniu: koło kwadratowe — to nic. Druga nicość powstaje przez zaprzeczenie względne, t. j. wyklucza w bycie jakiś inny byt; taką nicością jest np. niewiadomość u człowieka.

Nicość względna występuje w dwojakiej postaci: raz jako proste zaprzeczenie bytu *(negatio entis, nihilum negativum)*, drugi raz jako jego brak *(privatio entis, nihilum privativum)*; o braku zaś w ścisłem znaczeniu mówimy wtedy,

---

[1]) Mimo to niektórzy filozofowie, jak Hegel i jego zwolennicy (pośród nich nasz Kremer), stawiają niedorzeczne twierdzenie, że byt czysty i nicość są to samo. Hegel czyni to dlatego, iż byt jest równie nieokreślony, jak nicość. „Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit — pisze myśliciel niemiecki (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Berlin 1870, str. 109, § 87) — ist es (das reine Sein) Nichts". Niezawodnie — odpowiadamy na to — byt czysty wyklucza wszelkie oznaczenie, t. j. wszelkie szczegółowe byty; z tego jednak nie wynika, jakoby się równał nicości, bo absolutna nicość wyklucza nie tylko wszelkie byty oznaczone, lecz także byt nieoznaczony. Więc byt czysty jest prawdziwym bytem, a nicość absolutna prawdziwą nicością. — Tem bardziej myli się Hegel, twierdząc (tamże, § 88), że byt mieści się w nicości. Wprawdzie filozof, o którym mowa, chcąc uzasadnić swoją tezę, powołuje się na pojęcia stawania się i początku, na to mianowicie, że każde z tych pojęć, choć jest czemś jednem, zawiera w sobie byt i nicość, ale przytoczona racja zwraca się raczej przeciw Heglowi. Bo jakkolwiek w pojęciach stawania się i początku mieszczą się dwa elementa: bytu i nicości (bytu powstającego, a nicości byt wyprzedzającej), to jednak jest rzeczą jasną, że w żadnem z owych pojęć elementa wymienione nie zlewają się w jedną całość, że przeciwnie w każdem z nich jeden następuje po drugim (byt po nicości), bo równocześnie obok siebie absolutnie być nie mogą.

gdy w jakimś bycie niema dobra, które być w nim powinno. Kamień nie widzi i nie słyszy — oto proste zaprzeczenie bytu (widzenia i słyszenia); jeśli jednak człowiek nie widzi lub nie słyszy, mamy do czynienia z brakiem. Podobnie prostem zaprzeczeniem są np. zimno i ciemność; natomiast brakami są: dziura w ubraniu, choroba w organizmie, głupota u człowieka lub nieznajomość prawideł myślenia u filozofa.

7. Byt realny a myślowy. — Byt, którego naturę chcemy tu wytłumaczyć, zowie się bytem realnym czyli rzeczowym *(ens reale),* bez względu na to, czy istnieje czy istnieć może. Albowiem i to, co jest tylko możliwe, nosi słusznie nazwę bytu rzeczowego, stojącego w przeciwieństwie do *ens rationis* — do bytu myślowego czyli logicznego [1]). Celem lepszego poznania natury bytu rzeczowego, którego nie wolno mieszać z bytem rzeczywistym, t. j. istniejącym, przypatrzymy się także bytowi myślowemu.

Według trafnej uwagi Suareza [2]) trojaki może być stosunek czegoś do myśli albo raczej do rozumu. Najpierw może coś pochodzić od niego jako od przyczyny sprawczej; tak pochodzą od rozumu rozmaite akty myślenia. Powtóre może coś tkwić w rozumie, jak przypadłość w swoim podmiocie; tak tkwi w rozumie np. wiedza, która w zwyczajnych warunkach jest również jego wytworem, która jednak może być wiedzą wlaną *(scientia infusa).* Wreszcie może coś być przedmiotem poznania rozumu, przyczem ów poznany przez rozum przedmiot albo istnieje rzeczywiście w naturze, albo nie istnieje, ale istnieć może, albo nie istnieje i nie może

---

[1]) „Ens secundum substantivam significationem suam — powtarza za ogółem scholastyków Lemaire (Notiones metaphysicae generalis, Mechliniae 1918, str. 36) — potest esse actuale vel possibile. In utroque casu vocatur reale, id est aptum, quod ordinem rerum ingrediatur".

[1]) Disputationes metaphysicae (Opera omnia, wyd. Bertona, t. 25 i 26, Paryż 1861, t. 26, str. 1016 i nn.), disp. 54, sec. 1, n. 5 et sqq.

istnieć. We wszystkich tych wypadkach można mówić o bytach myślowych, ale byt we właściwem znaczeniu myślowy mamy tylko w ostatnim, t. j. wtedy, gdy coś jest przedmiotem poznania rozumu, nie istniejącym i nie mogącym istnieć poza nim, czyli gdy rozum pojmuje coś jako byt, choć to w sobie wcale bytem nie jest. Stąd mówi się zwyczajnie: bytem myślowym jest to, co przedmiotowo istnieje tylko w rozumie.

Bywa tedy, że to, co w sobie jest niebytem czyli nicością (absolutną lub względną), rozum pojmuje jako byt realny. W rzeczy samej, myśląc o nicości, myślimy przecież o czemś; w przeciwnym razie myśleć o nicości znaczyłoby to samo, co zgoła o niczem nie myśleć [1]).

Byty myślowe tworzą przedewszystkiem następujące trzy grupy: zaprzeczenia, braki i stosunki logiczne. O zaprzeczeniach i brakach, zwanych także *entia rationis negativa et privativa,* była już wzmianka wyżej. Tu zaznaczymy, że zaprzeczenia i braki, przypisywane bytom, jakkolwiek należą do bytów tylko myślowych, istnieją w rzeczach niezależnie od naszej myśli; w nocy np. są rzeczyście ciemności, a u ślepych i głuchych są rzeczywiście ślepota i głu-

[1]) Możnaby zarzucić, iż rozum, ujmując na sposób bytu to, co nie jest bytem, dopuszcza się błędu. Prawda i błąd — odpowiadamy na to — mieszczą się właściwie nie w prostem pojęciu, lecz w sądzie. Błąd tedy zachodziłby w naszym wypadku tylko wtedy, gdyby rozum twierdził, że to, co ujmuje w pojęciu, istnieje rzeczywiście, czyli że niebyt jest bytem realnym. — Powyższe nasze uwagi o nicości świadczą również, iż mylą się Bergson (L'évolution créatrice, wyd. 8, Paryż 1911, str. 298 i nn.) i inni, którzy twierdzą, że w żaden sposób nie możemy jej pojąć, gdyż przedmiotem rozumu jest tylko byt. W istocie, jakkolwiek nicość jest zawsze nicością, jej pojęcie nie jest nicością, lecz aktem pozytywnym. Ponieważ jednak przedmiotem formalnym rozumu jest byt, a nie nicość, przeto pojęcie to, wykluczając byt, musi zostawać do niego w pewnym stosunku; w przeciwnym razie nie byłoby żadnego aktu myślenia, żadnego pojęcia. Zob. Maritain, La philosophie Bergsonienne, Paryż 1914, str. 355 i nn.

chota [1]). Stosunki logiczne przedstawiają się jako byty myślowe pozytywne *(entia rationis positiva)*. Stanowią one, jak nazwa wskazuje, twory rozumu, który pojmuje coś na sposób stosunku, choć rzeczywistego stosunku niema. Tu należy np. stosunek rodzaju do gatunku lub gatunku do osobników, stosunek orzeczenia do podmiotu lub odwrotnie, stosunek przedmiotu poznanego lub czczonego do osoby poznającej lub czczącej, stosunek znaku dowolnego do rzeczy, którą znak oznacza, stosunek rzeczy do siebie samej i t. p.

Dodać należy, że do bytów myślowych zaliczają niektórzy (np. Suarez, Palmieri, Urráburu i B. Franzelin) rzeczy niemożliwe: np. Bóg skończony, koło kwadratowe, równość nierówna lub żelazo drewniane; tu też należałyby t. zw. liczby urojone, jak np. $V\overline{-1}$. Według innych jednak autorów w wypadkach tego rodzaju niema właściwie bytu myślowego, lecz raczej jakieś *ens chimaericum*, które nie posiada żadnej podstawy w rzeczy [2]) i jako takie nawet przedmiotowo nie może istnieć w rozumie; istnieją w nim wówczas poszczególne pojęcia, nie dające się spoić w jedną logiczną całość.

II. Pojęcie bytu w stosunku do innych pojęć [3]).

8. Bliższe oznaczenie pojęcia bytu przez dodanie cech nowych. — Skoro w pojęciu bytu, jak się

[1]) „Attamen — dodaje słusznie Donat (Ontologia, wyd. 4 i 5, Innsbruck 1921, str. 33) — (negationes et privationes) non propterea proprie „sunt", per esse nimirum proprie dictum; vere enim nihil sunt. Nihilominus „esse" dicuntur per translationem vocabuli propter analogiam quandam cum rebus positivis, quatenus videlicet saltem a mentis fictione non pendent. Sed hoc „esse" nihil aliud est, quam non-esse alicuius rei".

[2]) Stąd pierwszy obóz mówi tutaj o bycie myślowym bez fundamentu w rzeczy (ens non fundatum).

[3]) Zob. Garrigou-Lagrange, La première donnée de l'intelligence (Bibliothèque Thomiste, III, Melanges Thomistes, Kain 1923, strona 199 i nn.).

rzekło wyżej, ujmujemy to, co jest wspólne wszystkim rzeczom, wynika stąd, że treść tego pojęcia jest najprostsza: tylko ta jedyna cecha „byt“ lub „coś“ tworzy treść pojęcia bytu. Natomiast zakres wspomnianego pojęcia jest najszerszy, bo jego treść nie ogranicza się do pewnych tylko bytów, ale rozciąga się na wszystko, co istnieje lub istnieć może, czyli na byt wszelki. Na tej podstawie i w tem znaczeniu zowiemy pojęcie bytu transcendentalnem [1]).

Ilekroć tedy dodajemy do bytu nową cechę, tylekroć powstaje inne, t. j. dokładniej oznaczone pojęcie, którego treść się powiększa, a zakres zmniejsza. Pojęcie np. substancji, złożone z cech następujących: „byt, istniejący w sobie“, jest różne od pojęcia bytu; pojęcie substancji w stosunku do pojęcia bytu ma oczywiście treść bogatszą, a zakres uboższy.

Tutaj nasuwa się łatwo pytanie, w jaki sposób dodane do pojęcia bytu cechy oznaczają je bliżej, albo w jaki sposób najogólniejsze pojęcie bytu zacieśnia się przez pojęcia mniej ogólne. Czy te dodane cechy lub mniej ogólne pojęcia dorzucają do bytu dawnego jakiś byt nowy? — Nie można tego powiedzieć. W przeciwieństwie bowiem do bytu stoi nicość; do pojęcia bytu, przedmiotowo uważanego, nie można dołożyć żadnego nowego bytu, bo ono odnosi się do bytu każdego. Wszelkie tedy oznaczenia, któremi się pojęcie bytu bogaci, wypowiadają tylko wyraźnie rozmaite sposoby bytowania, które się w niem już przedtem niewyraźnie, ale

---

[1]) Zatem wyraz: „transcendentalny“ (transcendentalis, transcendens) oznacza u scholastyków to, co się odnosi do wszystkich rzeczy. Natomiast dzisiejsi filozofowie poza scholastyką nadają mu inne znaczenie. Często zowią oni transcendentalnym lub transcendentnym byt, istniejący ponad wszystkiemi innemi bytami i oddzielnie od nich (Bóg osobowy, różny od świata). U Kanta transcendentalnem jest to, co wyprzedza i umożliwia nasze poznanie; transcendentnem zaś to, co nie jest przystępne dla doświadczenia bezpośredniego czyli co jest metafizyczne. Zob. P. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis, t. I, Paryż 1925, str. 147 i n.

aktualnie mieściły. Innemi słowy, pojęcie bytu ścieśnia się do pojęcia tego lub owego sposobu bytu nie przez dodatki zewnętrzne, lecz *ab intrinseco*.

Z tego zaś wynika, że gdy odwrotnie przez znaną nam abstrakcję tworzymy z pojęć mniej ogólnych pojęcie bytu, to abstrakcja ta nie usuwa z ich treści, przedmiotowo wziętej, żadnej rzeczy, którąby się nie mieściła w pojęciu bytu, gdyż w tem pojęciu mieszczą się wszystkie jego oznaczenia. Abstrakcja, o jakiej ju mowa, polega jedynie na tem, iż pojęcie bytu nie mówi wyraźnie o tych oznaczeniach, które się w niem niewyraźnie zawierają.

9. Pojęcie bytu nie jest ani rodzajowe (jednoznaczne), ani wieloznaczne. — Uwagi powyższe prowadzą nas prosto do wniosku, że pojęcie bytu w stosunku do innych pojęć nie może być rodzajowem. Rzeczywiście wszelki rodzaj dzieli się na gatunki zapomocą różnic, dodających do niego coś nowego, co się w nim nawet niewyraźnie nie mieści. Różnice tedy są poza rodzajem, który się przez nie dzieli na gatunki; w przeciwnym razie towarzyszyłyby mu zawsze. Tak np. pojęciu rodzajowemu: „jestestwo żyjące“ przynosi różnica gatunkowa: „czujące“ nową doskonałość, o której jego treść nic zgoła nie mówi. Natomiast, jak widzieliśmy, niższe pojęcia wyrażają dokładnie to, co się w pojęciu bytu już *implicite* zawiera; innemi słowy, pojęcie bytu nie ma żadnych różnic, stojących poza niem, bo każda rzecz jest bytem [1]).

Więc pojęcie bytu nie jest rodzajowe; tem samem nie

---

[1]) „Enti — uczy św. Tomasz (De veritate, q. 1, a. 1) — non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum, quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphysic., quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur“.

jest także — jak mylnie uczył Duns Szkot [1]) — jednoznaczne, czyli nie orzeka się w tem samem znaczeniu o wszystkich rzeczach. Jednoznacznie *(univoce)* bowiem orzekają się o gatunkach rodzaje, a o osobnikach gatunki. Tak np. o człowieku i zwierzęciu mówię w tem samem znaczeniu, że są jestestwami zmysłowemi, a o różnych ludziach w tem samem znaczeniu, że są ludźmi. Skoro tedy pojęcie bytu nie jest pojęciem rodzajowem, przeto nie można go uważać za jednoznaczne. W istocie, jakkolwiek byt orzeka się prawdziwie np. o substancjach i przypadłościach, to jednak nie przysługuje im w ten sam sposób: substancje i przypadłości różnią się między sobą nie tylko tem, że pierwsze istnieją w sobie, a drugie w czemś innem, lecz także różnią się samym bytem, gdyż to, co stanowi różnice powyższe (być w sobie i być w czemś innem), jest także bytem [2]).

Czy więc byt orzeka się o wielu rzeczach w całkiem różnych znaczeniach, t. j. wieloznacznie *(aequivoce)*, jak np. wyraz „zamek“ orzeka się o zamku, służącym do zamykania drzwi, i o pałacu? Twierdząco na to pytanie odpowiadał, według świadectwa św. Tomasza, zmarły na początku XIII w. Mojżesz Majmonides, który jednak nie znalazł naśladowców. I słusznie, bo inaczej mówię np. o Bogu i stworzeniu, że są bytem, a inaczej używam tego samego wyrazu „zamek“ na oznaczenie przyrządu, służącego do zamykania drzwi, i pałacu:

[1]) Jeżeli jednak chodzi o szczegóły tej nauki, to sami szkotyści rozmaicie je przedstawiają. Zob. np. Van Woestyne, Cursus philosophicus, t. I, Mechlin 1921, str. 495 i nn.

[2]) Z twierdzeń naszych wynika nadto, że pojęcie bytu nie jest pojęciem ogólnem w ścisłem znaczeniu. Pojęcie bowiem ogólne w ścisłem znaczeniu orzeka się jednoznacznie o rzeczach, należących do jego zakresu. „Saepe tamen — dodaje Zigliara (Summa philosophica, 3 t., wyd. 5, Lion i Paryż 1884, t. I, str. 338) — concedimus enti universalitatem, non quidem ratione univocationis, ... sed quia, ut diximus, ratione suae maximae transcendentalitatis, est essentiale omnium praedicatum“. Por. Balthasar, L'abstraction et l'analogie de l'être (Extret Miscellània Tomista, vol. XXXIV—1924), str. 14 i n.

pojęcie bytu ma w obu wypadkach treść jedną, natomiast za jednym wyrazem „zamek“ kryją się dwa pojęcia zupełnie różne.

10. Pojęcie bytu jest analogiczne. — Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak powiedzieć, że pojęcie bytu w stosunku do innych pojęć jest analogiczne. W szczególności twierdzimy, iż byt orzeka się analogicznie o Bogu i stworzeniu *(ens a se — ens ab alio)*, o substancji i przypadłości, tudzież o najwyższych rodzajach przypadłości, np. o ilości i jakości [1]).

Lecz zanim uzasadnimy to twierdzenie, musimy się wpierw zastanowić uważniej nad analogją i jej typami.

Analogja *(ἀνὰ λόγον)* znaczy to samo, co stosunek, proporcja lub podobieństwo. Stąd pojęcie zowie się analogicznem, jeśli odnosi się do dwóch lub więcej przedmiotów i oznacza częścią to samo, a częścią co innego. Ponieważ analogja, stojąc w środku między jednoznacznością a wieloznacznością, zbliża się nieraz bardzo do jednej lub drugiej, przeto trudno ją często od nich odróżnić.

Mamy dwojaką analogję: atrybucji *(analogia attributionis)* i proporcji *(a. proportionis)*.

Pierwsza zachodzi wtedy, gdy to, co oznacza wspólny wyraz, przysługuje głównemu analogatowi *(analogon princeps, analogatum principale)* absolutnie, innym zaś, t. j. drugorzędnym analogatom *(analogata secundaria)* jedynie w odniesieniu do głównego analogatu, czyli zależnie od niego [2]). Jest ona znowu albo wewnętrzna albo zewnętrzna: wewnętrzna, gdy to, co oznacza wyraz wspólny, tkwi formalnie i wewnętrznie we wszystkich analogatach; zewnętrzna, gdy tkwi wewnętrznie i formalnie w analogacie głównym, a dotyczy zewnętrznie

---

[1]) Słusznie jednak sądzi ogół tomistów, że pojęcie bytu orzeka się jednoznacznie o osobnikach, należących do tego samego gatunku, czyli posiadających jednakową naturę.

[2]) Analogatami zowiemy, jak widać, przedmioty, objęte tym samym wyrazem analogicznym.

innych analogatów. Życie np. przypisujemy Bogu i człowiekowi, Bogu absolutnie, człowiekowi zależnie od Niego — oto analogja atrybucji wewnętrzna. Gdy znowu mówimy, że człowiek jest zdrowy, pokarm jest zdrowy i cera jest zdrowa, mamy analogję atrybucji zewnętrznej, bo człowiek jest zdrów formalnie i wewnętrznie, pokarm zaś i cera jedynie o tyle, o ile pierwszy sprawia lub podtrzymuje zdrowie człowieka, a druga jest tegoż zdrowia znakiem.

W analogji proporcji orzekamy wspólny wyraz o dwóch (lub więcej) rzeczach dlatego, że one są podobne do tej samej rzeczy trzeciej. Analogja ta dzieli się również na wewnętrzną i zewnętrzną: w tamtej, zwanej także właściwą, to, przez co analogaty są podobne, przysługuje im wszystkim formalnie i wewnętrznie; w tej przysługuje wewnętrznie i formalnie tylko jednemu analogatowi, innym zaś zewnętrznie. Do tej drugiej analogji proporcji należą przenośnie poetyckie i krasomówcze. Tak np. mówimy, że kwitnąca łąka się śmieje albo, że sucha ziemia pragnie wody, choć formalnie tylko człowiek się śmieje, a pragnie tylko człowiek lub zwierzę.

Że pojęcie bytu jest analogiczne, nie potrzeba tego długo dowodzić. Wszak takiem — jak się rzekło — zowiemy pojęcie, które się stosuje do dwóch lub więcej rzeczy, a oznacza częścią to samo, częścią co innego. Lecz te właśnie przymioty posiada pojęcie bytu: oznacza mianowicie to samo, o ile niewyraźnie obejmuje wszystko, co jest lub być może; oznacza co innego, o ile się odnosi do rozmaitych sposobów bytu. Jakoż i Bóg i stworzenie, substancja i przypadłość, oraz rozmaite rodzaje przypadłości zgadzają się w tem, że są prawdziwie bytami; z drugiej strony różnią się między sobą w bycie jako takim, bo różne sposoby ich bytowania, zaznaczając wyraźnie to, co niewyraźnie w pojęciu bytu się mieści, są także bytem.

Z tego łatwo zrozumieć, iż pojęcie bytu jest analogiczne nie zewnętrznie, lecz wewnętrznie. Innemi słowy, bytu nie

przypisujemy wielu rzeczom tak, jak przypisujemy np. śmiech człowiekowi i łące, a pragnienie wody jestestwu zmysłowemu i ziemi, albo jak przypisujemy zdrowie człowiekowi, pokarmowi i cerze. Bo gdy śmiech łąki i pragnienie ziemi są tylko przenośniami, gdy pokarm i cera same w sobie nie są i nie mogą być zdrowe, lecz zowią się zdrowemi jedynie o tyle, o ile się do zdrowia organizmu odnoszą, to rozmaite rzeczy, do których pojęcie bytu stosujemy, są we właściwem znaczeniu i same w sobie bytami prawdziwemi.

Analogja zatem bytu jest wewnętrzna. W tej postaci występuje ona jako analogja atrybucji albo proporcji.

Analogję atrybucji wewnętrznej mamy w pojęciu bytu, gdy je stosujemy do Boga i stworzeń, tudzież do substancji i przypadłości. Treść bowiem tego pojęcia przysługuje formalnie i wewnętrznie Bogu i stworzeniu, oraz substancji i przypadłości; atoli Bogu i substancji przysługuje pierwszorzędnie i absolutnie, stworzeniu zaś i przypadłości drugorzędnie i zależnie. W rzeczy samej, Bóg posiada byt z siebie *(ens a se)*, stworzenie — od Niego; podobnie substancja jest bytem, istniejącym przez się i dla siebie, natomiast przypadłość istnieje z wewnętrzną zależnością od substancji, która jest jej podmiotem [1]).

Chociaż jednak w obu tych wypadkach analogja bytu jest analogją atrybucji wewnętrznej, należy zaznaczyć, że nie jest ona jednakowa; przeciwnie, między temi postaciami analogji zachodzi różnica istotna. Stworzenie bowiem zależy od Boga pod każdym względem nie tylko w swojem istnieniu,

[1]) Można się słusznie pytać, gdzie jest w tych wypadkach *analogum princeps*, czyli o czem byt najpierw i przedewszystkiem się orzeka: o Bogu, czy o stworzeniu, o substancji, czy przypadłości. Aby na to odpowiedzieć, należy rozróżnić między porządkiem logicznym czyli poznania a porządkiem ontologicznym czyli rzeczy. W porządku poznania wcześniej nasuwa nam się stworzenie i przypadłość, aniżeli Stwórca i substancja; w porządku ontologicznym Bóg i substancja są *analogum princeps*.

lecz także w swej możliwości; stosuje się to oczywiście do wszelkiej substancji stworzonej i do wszelkiej jej przypadłości. Natomiast w drugiej analogji przypadłości, które przysługują oczywiście tylko substancjom stworzonym, zależą od tychże substancyj o tyle, o ile bez nich w naturalny sposób istnieć nie mogą. Atoli, mimo tej różnicy, wszystko, co orzekamy o Bogu i stworzeniu, tudzież o substancji i przypadłości, orzekamy nie jednoznacznie, lecz analogicznie. Więc np. analogicznie przypisujemy Bogu i człowiekowi mądrość lub sprawiedliwość; analogicznie też mówimy o duchowości duszy ludzkiej, która jest substancją, i rozumu lub jego aktów, które są jej przypadłościami.

Wewnętrzna analogja proporcji zachodzi natomiast w bycie, gdy go uważamy w stosunku do najwyższych rodzajów przypadłości. Byt bowiem przysługuje rozmaitym rodzajom przypadłości prawdziwie, formalnie i wewnętrznie; z drugiej strony rodzaje te, acz różnią się między sobą, mają tę cechę wspólną, że się z istoty swej odnoszą do substancji.

11. Pojęcie bytu jest pierwsze logicznie i chronologicznie. — Mówiąc o stosunku pojęcia bytu do innych pojęć, musimy wreszcie zaznaczyć, że pojęcie bytu jest w szeregu pojęć pierwsze w porządku logicznym i chronologicznym.

Jest pierwsze z porządku logicznym. Ono bowiem tkwi na dnie wszystkich innych pojęć; na niem się wszystkie inne, jako na fundamencie, opierają; w niem się mieszczą i do niego dają się ostatecznie sprowadzić.

Jest także pierwsze w porządku chronologicznym; innemi słowy, dziecko tworzy pojęcie bytu przed wszystkiemi innemi pojęciami. Wprawdzie nikt nie może się tu odwoływać do bezpośredniego świadectwa swej świadomości, atoli doświadczenie przemawia bardzo wymownie za prawdziwością powyższego twierdzenia. Poucza bowiem, że poznanie naszego rozumu rozpoczyna się zawsze od aktów

niedoskonałych, a więc od pojęć niewyraźnych [1]), oraz że dopiero zwolna i stopniowo wznosi się do pojęć coraz bardziej oznaczonych, czyli coraz jaśniejszych i dokładniejszych. Lecz pojęciem w najwyższym stopniu niewyraźnem i ogólnikowem jest niewątpliwie pojęcie bytu. Słusznie tedy uważamy je za pierwsze, które sobie urabia rozum dziecka.

Wypada jednak dodać, że pojęcie bytu, pierwsze co do czasu pośród pojęć — to pojęcie bezpośrednie *(notio directa),* pierwotne, samorzutne i pospolite, że przeciwnie przez pojęcie bytu, zajmujące pierwsze miejsce w porządku logicznym, trzeba rozumieć pojęcie refleksyjne *(n. reflexa)* czyli filozoficzne. W istocie pojęcie bytu, do którego dziecko naturalną zdolnością swego rozumu najpierw przychodzi, musi być, jak się rzekło, bardzo niewyraźne, czyli musi się różnić od dokładnego pojęcia bytu, które tworzy filozof przy pomocy refleksji, a mianowicie przy pomocy porównania i analizy. Ponieważ natomiast przez refleksję dochodzimy do przekonania, iż wszystkie pojęcia dają się sprowadzić do pojęcia bytu, przeto pojęcie bytu, pierwsze w porządku logicznym, nie może powstać bez refleksji, a tem samem należy do pojęć refleksyjnych; takie zaś pojęcia są rzeczywiście, w przeciwieństwie do samorzutnych i pospolitych, filozoficznemi.

Nakoniec zauważymy, że choć pojęcie (refleksyjne) bytu

---

[1]) Św. Tomasz czyni uwagę, że także w poznaniu zmysłowem, na którem się opiera poznanie rozumu, rozpoczynamy od tego, co jest mniej wyraźne. „Prius secundum sensum — są jego słowa (Summa theol., I, q. 85, a. 3, c.) — diiudicamus magis commune, quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo, et prius homo, quam Socrates vel Plato: secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine".

wyraża to, co istnieje lub istnieć może, to pojęcie bytu, utworzone pierwotnie w umyśle dziecka, oznacza coś istniejącego. Poznanie bowiem nasze rozpoczyna się od doświadczenia, czyli od rzeczy konkretnie istniejących; byt możliwy poznajemy później, mając już pojęcie bytu istniejącego.

III. Pierwsze zasady, oparte na pojęciu bytu[1]).

Transcendentalne pojęcie bytu jest podstawą transcendentalnych zasad, t. j. sądów najogólniejszych, które tworzy rozum ludzki najpierw i bezpośrednio przez samą analizę tegoż pojęcia. Zasady te nie muszą być przed wszystkiemi innemi prawdami wyraźnie poznane; mieszczą się w nich jednak *implicite* i dają się razem z niemi *implicite* poznać jako ich ostateczny fundament. Tu należą następujące cztery zasady: tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka i racji wystarczającej.

12. Zasada tożsamości. — Rozum ludzki, utworzywszy pojęcie bytu, przystępuje, dzięki swej naturalnej skłonności, do aktu doskonalszego, do sądu, mówiąc do siebie: Byt równa się bytowi, albo: Byt jest bytem, albo: To, co jest, jest. Podobnie może rozum postąpić z pojęciem niebytu i wydać sąd: Niebyt równa się niebytowi, albo: Niebyt jest niebytem, albo: To, co nie jest, nie jest. W jednym i drugim wypadku porównywa między sobą dwie rzeczy, które w istocie są tą samą rzeczą (byt z bytem, niebyt z niebytem); dlatego słusznie sąd powyższy zowie się zasadą tożsamości *(principium identitatis).*

Pierwszy, który postawił wyraźnie tę zasadę *(ἔστι γὰρ εἶναι)*, był, jak się zdaje, Parmenides ze szkoły eleatów[2]).

---

[1]) Zob. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis, t. I, Paryż 1925, str. 431—578.

[2]) Zob. X. Pawlicki, Historja filozofji greckiej, t. I, Kraków 1890, str. 244 i n.

Arystoteles [1]) powoływał się na nią nieraz, gromiąc za Parmenidesem Heraklita, który uczył, że nic nie jest, że wszystko się staje. W nowszych czasach podnosili wysoko zasadę tożsamości Leibniz i Wolff, nie tylko uważając ją za prawo myślenia, lecz także przyznając jej znaczenie ontologiczne [2]); natomiast Kant widział w niej czysto podmiotową zasadę, wskutek czego, według jego zapatrywania, do prawdy wystarcza zgodność myśli z sobą.

Niektórzy, jak Lepidi [3]), nie uznają zgoła tej zasady, upatrując w niej tylko „pewną nędzną tautologję i czystą igraszkę *(nugatio)* słowa".

W istocie, aby zasada tożsamości nie była pustą tautologją, należy jej nadać takie znaczenie: To, co jest, naprawdę jest. Inni rozumieją ją w następujący sposób: Byt jest tem, czem jest, albo: Każda rzecz ma być poczytana za to, czem jest, albo: Wszelki byt jest czemś oznaczonem, albo: Wszelki byt jest sobą, a nie innym bytem.

W porządku logicznym, który winien odpowiadać ontologicznemu, zasada tożsamości opiewa w następujący sposób: Zdanie, w którem orzeczenie utożsamia się z podmiotem, jest prawdziwe.

13. Zasada sprzeczności. — Zasada ta powstaje przez połączenie obu formuł zasady tożsamości, pozytywnej i negatywnej. Skoro to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, widać bezpośrednio, że to, co jest, czyli byt, wyklucza to, co nie jest, czyli niebyt, i odwrotnie, że niebyt wyklucza byt. Stąd rozum odrazu twierdzi: Byt nie jest niebytem, a niebyt nie jest bytem, czyli: To samo (pod tym samym względ-

---

[1]) Opera omnia, wydanie Didot'a, Paryż b. r., t. II, Metaphysica, l. III, c. 5 et sqq. (str. 508 i nn.).

[2]) Wielu mniema, że właściwym twórcą zasady tożsamości był Leibniz. Zob. np. Sigwart, Logik, I_2, str. 186 i nn.

[3]) Elementa philosophiae christianae, Paryż i Lowanjum 1877, t. II, str. 55.

dem) nie może zarazem być i nie być. Ponieważ pojęcia bytu i niebytu, które wchodzą w skład omawianej zasady, są sprzeczne, przeto zowie się ona zasadą sprzeczności *(principium contradictionis)*, przyczem należy się domyślić przymiotnika: niemożliwej *(impossibilis)*.

W ostatnich czasach dają jej niektórzy — i nie bez podstawy — miano zasady niesprzeczności, chcąc przez to zaznaczyć, że żaden byt nie jest sprzeczny z sobą.

W porządku logicznym zasada powyższa brzmi: O tym samym podmiocie nie można zarazem tego samego twierdzić i przeczyć. Innemi słowy: Dwa sprzeczne sądy nie mogą być zarazem prawdziwe i fałszywe.

Wszyscy niemal kładą z Arystotelesem [1]) w zasadzie sprzeczności przysłówek: „zarazem“, który nie tyle odnosi się do czasu (w znaczeniu: równocześnie), ile raczej wyraża, iż byt i niebyt nie mogą być razem. Jakoż ściśle mówiąc, zasada sprzeczności nie zawiera w sobie pojęcia czasu, bo byt i niebyt wykluczają się koniecznie, choćby nawet żadnego czasu nie było. Lecz jakkolwiek ani równocześnie, ani w następstwie czasowem byt nie może być niebytem, może jednak pewnemu podmiotowi jakiś byt przysługiwać i nie przysługiwać dlatego, że ten podmiot uległ zmianie. Stąd wobec możliwości tego rodzaju zmiany, od której istnienie czasu, jak zobaczymy w swojem miejscu, zależy, nadajemy często zasadzie sprzeczności następującą formę: Ta sama rzecz nie może równocześnie być i nie być.

Zasadę sprzeczności, odrzuconą przez Heraklita, sformułował ściśle i jasno pierwszy Arystoteles. Za Lockem, który widział w niej czczą abstrakcję, zaczepiał ją Kant; filozof królewiecki przyznał jej wartość tylko w porządku subjektywnym, czyli w dziedzinie naszego poznania. Hegel, nadawszy jej znowu inną postać, orzekł, że jest ona wprawdzie

[1]) *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Metaphys., l. III, c. 3 (str. 503).

formą rozsądku *(Verstand)*, ale nie rozumu *(Vernunft)*, bo ten nawet rzeczy sprzeczne sprowadza do tożsamości; innemi słowy, dla rozumu byt czysty jest niebytem [1]). Za dni naszych najgłówniejszym przeciwnikiem zasady sprzeczności jest idący za Heraklitem Bergson [2]), który, przyjmując w świecie tylko działania, określa rzeczywistość nie jako to, co jest, lecz jako to, co się staje i podlega ustawicznym zmianom. Pod wpływem Bergsona niektórzy pragmatyści, jak np. Le Roy [3]), mniemają, iż „zasada niesprzeczności nie jest tak ogólna i konieczna, jak sądzono". Podobnie wyrażają się: A. Spire, Ch. Renouvier, L. Rougier i E. Goblot [4]), stosując zwyczajnie zasadę, o której mówimy, wyłącznie do dziedziny myśli. U nas Jan Łukasiewicz [5]) utrzymuje, że zasada sprzeczności nie posiada dostatecznego uzasadnienia, i oświadcza, że, choć wielu ludziom wydaje się oczywistą, dla niego oczywista nie jest [6]).

14. Zasada wyłączonego środka. — Z zasady sprzeczności wyłania się, znowu bezpośrednio, zasada wyłączonego środka *(principium medii [*albo *tertii] exclusi)*, która mówi, że między bytem a niebytem niema nic pośredniego. W istocie, gdyby coś pośredniego było, byłoby bytem, bo wszystko, co jest, jest bytem. Więc słusznie mówimy: Albo coś jest, albo nie jest. W innej formie opiewa ta sama zasada w ten sposób: Między bytem a niebytem niema środka. Jako zasadę logiczną wyrażamy ją sądem następującym: Dwa zdania sprzeczne nie mogą być równocześnie ani prawdziwe,

---

[1]) Niektórzy najnowsi autorowie (B. Croce, Boutroux, Taggart i inni) tłumaczą Hegla inaczej. Boutroux twierdzi stanowczo, że filozof niemiecki nie odrzucał zasady sprzeczności.

[2]) L'évolution créatrice, wyd. 8, Paryż 1911, passim.

[3]) Revue de Métaphysique et de Morale, 1905, str. 200.

[4]) Traité de logique, Paryż 1919, str. 327 i nn.

[5]) O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Kraków 1910.

[6]) Tamże, str. 112.

ani fałszywe; zatem jedno z nich (a nie jakieś inne pośrednie czyli trzecie) musi być prawdziwe, drugie zaś fałszywe. Innemi słowy, między zdaniami sprzecznemi niema środka.

Głównym przeciwnikiem powyższej zasady jest znowu Hegel, który na jej miejsce stawia wręcz przeciwną: *tertii intervenientis.* Według tej zasady między bytem a niebytem jest coś trzeciego. Tak np. między + A i — A jest A bezwzględne, między winnym a niewinnym jest półwinny, między zdrowiem a chorobą jest stan pośredni.

15. Zasada dostatecznego lub wystarczającego powodu. — Trzy wyliczone zasady są tak ściśle z sobą związane, że wielu autorów słusznie upatruje w nich jedynie rozmaite formuły tej samej zasady. Rzeczywiście zasada sprzeczności jest to samo, co zasada tożsamości pozytywnie i negatywnie wzięta; podobnie, jak każdy widzi, niema wielkiej różnicy między zasadą wyłączonego środka a zasadą sprzeczności. Natomiast wszyscy odgraniczają od trzech powyższych zasad zasadę wystarczającego powodu *(princ. rationis sufficientis).* Podstawą tej zasady, zwanej także zasadą (dostatecznej lub wystarczającej) racji, jest znowu pojęcie bytu, a mianowicie zasada sprzeczności. Ponieważ byt i niebyt wykluczają się wzajem, przeto rozum widzi odrazu, że od niebytu nie może pochodzić byt, czyli że byt musi mieć powód, który go tłumaczy. Innemi słowy, skoro byt różni się od niebytu, musi być coś, przez co się różni, czyli musi być wystarczający powód tej różnicy. W ten sposób dochodzimy do zasady wystarczającego powodu, która brzmi: Wszystko, co jest, ma rację bytu, albo: Nic (nie jest) bez wystarczającego powodu, albo: Cokolwiek jest, ma powód wystarczający. W szczególności racją czyli powodem zowiemy to, co rzecz tłumaczy, to, przez co rzecz ma taką, a nie inną naturę, albo przez co jest czyli przez co istnieje. W pierwszym wypadku mamy rację istoty rzeczy, w drugim

rację jej istnienia. To, co tłumaczy całą istotę lub całe istnienie rzeczy, nosi nazwę racji wystarczającej istoty lub istnienia [1]).

Pierwsze, acz słabe ślady zasady rzeczonej spotykamy u Platona [2]); Arystoteles, objaśniając ją, rozróżnia trojaką rację: istnienia, stawania się i poznania. Scholastyka, upatrując za Stagirytą prawdziwą wiedzę w poznaniu przyczyn, przypuszczała tem samem zasadę racji [3]). Właściwie atoli tę „wielką zasadę" sformułował dokładnie dopiero Leibniz [4]), który jednak stosował ją tylko do prawd niekoniecznych; dla prawd koniecznych pierwszą prawdą jest według niego zasada sprzeczności. Kant i jego uczniowie sądzą, że zasada wystarczającego powodu posiada znaczenie wyłącznie w dziedzinie subjektywnej i że jest sądem syntetycznym *a priori,* a nie analitycznym.

16. Wartość powyższych zasad. — Wyliczone zasady są rzeczywiście transcendentalne, przedmiotowe, analityczne i pewne.

Są t r a n s c e n d e n t a l n e, t. j. wyrażają prawa, które odnoszą się do wszystkich rzeczy, gdyż wypływają bezpośrednio z transcendentalnego pojęcia bytu.

W błędzie tedy są Bergson, Le Roy i inni, gdy zasady sprzeczności nie uważają za absolutnie ogólną. W błędzie jest Leibniz, gdy zasadę wystarczającego powodu ogranicza

---

[1]) Wobec tego nie możemy się zgodzić na pogląd Sawickiego (Der Satz vom zureichenden Grunde [Philosophisches Jahrbuch, 1925, str. 1 i nn.]), upatrującego w zasadzie wystarczającego powodu przypuszczenie, które ani nie daje się udowodnić, ani nie jest bezpośrednio oczywiste, które przyjmujemy jako postulat wiedzy, a nawet myślenia ludzkiego wogóle.

[2]) *Παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.* Timaeus, 28 (Platonis opera, t. V, Lipsk 1822, str. 156).

[3]) Zob. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 2 t., wyd. 2, Innsbruck 1878, t. I, str. 459 i nn.

[4]) Monadologie, tłum. niem. Zimmermanna, Wiedeń 1847, str. 18, n. 32.

do prawd niekoniecznych, a zasadę sprzeczności do koniecznych. W rzeczy samej to, co jest konieczne, nie mniej domaga się swej racji, aniżeli to, co jest niekonieczne; owszem, domaga się jej więcej, skoro nie tylko jest, lecz jest koniecznie, czyli jest tak, iż nie może nie być. Z drugiej strony zasada sprzeczności, uważana w sobie, wyraża wprawdzie konieczność, ale tylko warunkową, gdyż posiada takie znaczenie: To, co jest, jeżeli jest, nie może zarazem być i nie być. Dlatego odnosi się ona nie tylko do bytu koniecznego, lecz także niekoniecznego.

Są przedmiotowe. Pojęcie bowiem bytu, od którego wymienione zasady bezpośrednio pochodzą, posiada wartość przedmiotową. Wszak powstało przez abstrakcję rozumu pod wpływem rzeczy istniejących i działających na nasze zmysły.

Mylą się zatem Kant i jego zwolennicy, gdy zasadzie sprzeczności i wystarczającego powodu przyznają wartość tylko w zakresie poznania.

Są analityczne. Wynika to z pojęcia sądu analitycznego. Jakoż przez sąd analityczny (zwany także *a priori)* rozumiemy taki sąd, w którym przynależność orzeczenia do podmiotu okazuje się (bezpośrednio lub pośrednio) z samego porównania podmiotu i orzeczenia [1]). Lecz w zasadach, o których mowa, bezpośrednio widać, iż orzeczenie przysługuje podmiotowi. Wobec tego zasady te nie należą do syntetycznych, czyli do zasad *a posteriori,* w których przynależność orze-

[1]) Powyższa definicja sądu analitycznego, którą podajemy za szkołą lowańską i wielu innymi scholastykami, różni się od powszechnie niemal przyjętej poza scholastyką definicji kantowskiej. Według Kanta sąd analityczny wyraża w orzeczeniu jedynie to, co się już, jakkolwiek mniej jasno, mieściło w podmiocie (np. ciało jest rozciągłe). Innemi słowy, sąd analityczny w myśl filozofa królewieckiego jest ten, którego orzeczenie można znaleźć przez samą analizę pojęcia podmiotu, czyli którego orzeczenie zawiera się formalnie w treści podmiotu. Widać z tego, że definicja kantowska jest ciaśniejsza od naszej.

czenia do podmiotu poznaje się tylko przez doświadczenie. Nie wynika jednak z tego, żeby zasady nasze były od niego całkiem niezależne; owszem, doświadczenie nadarza sposobność do ich tworzenia.

Są p e w n e. Posiadają bowiem oczywistość, która się bezpośrednio w nich okazuje, której tedy dowodzić nie potrzeba [1]). Co więcej, są tak pewne, że ten, kto o ich prawdziwości wątpi lub je odrzuca, tem samem za niemi się oświadcza. Kto np. przeczy zasadzie sprzeczności, ten uważa ją za fałszywą, a więc twierdzi, iż prawda i nieprawda nie mogą być razem. Kto wątpi o tejże zasadzie, ten utrzymuje, że nie można tutaj odróżnić prawdy od błędu, zaczem mówi, że to samo nie może być równocześnie prawdziwe i błędne. Podobnie kto odrzuca zasadę wystarczającego powodu jako mylną, ten to czyni, ponieważ sądzi, iż ma do tego wystarczający powód. Jeżeli zaś powątpiewa o prawdziwości tejże zasady, czyni to dlatego, że nie widzi wystarczającego powodu, przemawiającego za jej prawdziwością.

Widać z tego, w jakich niedorzecznościach wikłają się przeciwnicy zasady sprzeczności [2]). Myli się też Hegel, sta-

---

[1]) Ale też n i e m o ż n a pierwszych zasad udowodnić w ścisłem znaczeniu; innemi słowy, są one niedowodliwe. W rzeczy samej łatwo wykazać, że wszelki dowód przypuszcza już zasady, które mają być udowodnione. Kto np. chciałby udowodnić zasadę sprzeczności, musiałby wpierw przypuścić jakieś przesłanki prawdziwe. O prawdziwości zaś przesłanek można mówić tylko pod warunkiem, że to samo nie może zarazem być i nie być; bez tego bowiem warunku przesłanki mogą być i nie być prawdziwe. Tak samo, udowadniając zasadę wystarczającego powodu, już ją przypuszczamy, skoro udowodnić jakąś rzecz znaczy wskazać jej powód; kto więc chce dowieść rzeczonej zasady, musi przedtem bezwarunkowo przyjąć, iż wszystko ma swoją rację.

[2]) Wzmiankowaną powyżej pracę Łukasiewicza poddał surowej krytyce X. J. Michalak w artykule p. n.: „Zasada sprzeczności i jej polski przeciwnik“ (Przegląd Powszechny, 1912, zesz. 7).

wiając na miejscu zasady wyłączonego środka zasadę *tertii intervenientis,* gdyż między bytem a niebytem niema i nie może być nic trzeciego. Więc niema środka między winnym a niewinnym, bo półwinny zawsze jest winny. Niezgodność zaś między + A i — A, tudzież między zdrowiem a chorobą nie jest sprzecznością (sprzeczne są + A i nie + A, zdrowie i niezdrowie), lecz przeciwieństwem, gdzie środek jest możliwy. Krótko mówiąc, Hegel pomieszał przeciwieństwo ze sprzecznością.

17. Zasada najpierwsza. — Zachodzi pytanie, która z czterech zasad, opierających się o pojęcie bytu, zajmuje pierwsze miejsce. Otóż nie ulega wątpliwości, że rozum nasz dochodzi najpierw do zasady tożsamości, która jest z wszystkich najprostsza, przyczem znowu jej forma twierdząca wyprzedza przeczącą. Łącząc razem obie formy, tworzy potem bez zachodu zasadę sprzeczności, za którą idzie genetycznie więcej złożona zasada wyłączonego środka, mająca za przedmiot materjalny samą sprzeczność. Na czwartem miejscu stawiamy słusznie zasadę wystarczającego powodu, która, mimo swej bezpośredniej oczywistości, mniej jest oczywista, aniżeli każda z trzech poprzednich [1]).

Pod względem oczywistości i pewności (przedmiotowej) należy na pierwszem miejscu postawić zasadę sprzeczności. Pewność bowiem przedmiotowa jakiegoś zdania polega na jego konieczności. Konieczność zaś objawia się w tem, że to, co jest, nie może nie być, czyli musi być, co właśnie stwierdza zasada, o której mowa. Nadto łatwo zrozumieć, że to, co wyraża zasada tożsamości, jest jeszcze lepiej wyrażone zasadą sprzeczności. Z drugiej strony do tej ostatniej zasady łatwo sprowadzić zasadę wyłączonego środka. Gdyby bowiem

[1]) Tem się tłumaczy fakt, że niektórzy filozofowie, nawet z naszego obozu (zob. np. Sanseverino, Institutiones seu elementa philosophiae christianae, t. II, Neapol 1885, str. 40), mniemają, że zasada racji „nie daje się poznać bez dowodu".

między bytem a niebytem było coś trzeciego, byłoby chyba bytem (wszak coś jest to samo, co byt), a równocześnie nie byłoby bytem, ponieważ różniłoby się od bytu właśnie dlatego, żeby stało w środku między bytem a niebytem. Stąd scholastycy zowią zasadę sprzeczności pierwszą zasadą *κατ' ἐξοχήν* i zasadą wszystkich zasad *(dignitas dignitatum)*.

Jeżeli jednak chodzi o stosunek zasady sprzeczności do zasady wystarczającej racji, to należy powiedzieć, że pierwsza z nich opiera się na drugiej, a druga na pierwszej. W istocie muszę mieć rację, jeżeli twierdzę, że ta sama rzecz nie może być i nie być; odwrotnie, zasada racji — co równie jest oczywiste — nie ostoi się bez zasady sprzeczności. Innemi słowy, ani zasada sprzeczności nie daje się sprowadzić do zasady racji, ani — choć niektórzy są innego zdania — zasada racji do zasady sprzeczności [1]).

ROZDZIAŁ II.

O pierwszych oznaczeniach bytu.

Skoro przez byt rozumiemy to, co istnieje lub istnieć może, jasną jest rzeczą, że pierwsze oznaczenia bytu będą następujące: byt istniejący i możliwy. Że zaś byt istniejący zowie się także bytem w akcie lub aktualnym, a byt możliwy bytem w możności, przeto najpierwsze oznaczenia bytu są te: akt i możność. Nadto w bycie aktualnym rozróżnia rozum to, przez co rzecz jest tem, czem jest, czyli istotę, i to, przez co rzecz aktualnie istnieje, czyli istnienie. Stąd w rozdziale niniejszym będziemy mówili najpierw o akcie i mo-

[1]) Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Przemyśl 1912, str. 34 i nn.; zob. także X. Jan Nuckowski, Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem, Kraków 1899, str. 58—108. Tegoż zdania bronią razem z nami A. Bouyssonie, Fonsegrive, Lahr, Laminne, Geyser, Sortais, Descoqs (dz. przyt., str. 489 i nn.) i inni.

żności wogóle, a potem o istocie i istnieniu. Na końcu zajmiemy się osobno pewnym typem możności, a mianowicie czystą możliwością.

I. Akt i możność[1]).

18. Pojęcie aktu i możności. — Akt (*ἐντελέχεια, ἐνέργεια, actus)* i możność (*δύναμις, potentia),* będąc pierwszemi oznaczeniami bytu, nie mają nad sobą pojęcia rodzajowego i dlatego nie mogą być definjowane w ścisłem znaczeniu. Można je jednak objaśnić przez wzajemne porównanie. „Per proportionem aliquorum duorum ad invicem — powiada św. Tomasz[2]) — potest videri, quid sit actus; ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et eius, qui videt, ad eum, qui habet clausos oculos, cum habeat potentiam visivam". Wogóle akt ma się do możności tak, jak to, co oznacza, uzupełnia i udoskonala, do tego, co ma być oznaczone, uzupełnione i udoskonalone.

Stąd można powiedzieć, że aktem jakiejś rzeczy jest to, co ją uzupełnia i udoskonala. Więc np. moja istota, moje istnienie, mój rozum, moja myśl, moja wiedza są mojemi aktami. Natomiast przez możność rozumiemy zdolność do czegoś. Bryła np. marmuru jest zdolna do przyjęcia kształtu posągu, a rozum mój w chwili, w której nie myśli, jest zdolny do myślenia; mogę przeto powiedzieć, że marmur jest w możności posągiem, a rozum możnością myślenia.

Widać z tego, iż ten sam byt może pod jednym względem być aktem, a pod drugim możnością. Rozum np., o ile uzupełnia i udoskonala moją naturę, jest aktem; o ile znowu stanowi zdolność do myślenia, jest możnością.

19. Podział aktu. — Rozróżniamy najpierw akt czysty

---

[1]) Farges, Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile, wyd. 2, Paryż 1890.

[2]) In IX l. Metaphys., lect. 5.

(actus purus) i mieszany *(a. mixtus)*. Pierwszy ma taką doskonałość, iż wyklucza w sobie wszelką możność; takim aktem jest tylko byt nieskończenie doskonały czyli Bóg. Natomiast każde stworzenie jest aktem mieszanym, gdyż posiada zawsze pewną przymieszkę możności.

Dalej w akcie mieszanym należy przyjąć następujące postaci aktu: akt istoty, istnienia i przypadłości.

Akt istoty *(a. essentiae)*, zwany także aktem formalnym *(a. formalis)*, jest to, co stanowi istotę rzeczy, czyli to, przez co rzecz jest tą, a nie inną rzeczą, przez co np. żelazo jest żelazem, a człowiek człowiekiem.

Akt istnienia *(a. existentiae* lub *essendi)* jest znowu to, przez co rzecz, posiadająca ściśle oznaczoną istotę, istnieje faktycznie.

Akt przypadłości *(a. accidentis)* jest doskonałością, która uzupełnia rzecz, posiadającą już swą istotę (substancjalną). Występuje on znowu w dwojakiej formie, bo jest uzupełnieniem istoty (substancjalnej) albo takiem, które wprawdzie tejże istoty nie stanowi, ale z niej koniecznie wypływa, albo takiem, które może jej przysługiwać, lecz nie musi. W pierwszym wypadku akt przypadłości jest aktem właściwości *(a. proprietatis)*, w drugim aktem przypadkowości *(a. accidentis logici)*. Tak np. wolna wola jest u człowieka aktem właściwości, to zaś, że w tej chwili człowiek chodzi, stanowi akt przypadkowości.

Wreszcie ze względu na porządek, w którym akty po sobie następują, dzielimy je na pierwsze i drugie. Akt pierwszy *(a. primus)* nie ma w pewnym porządku innego aktu przed sobą; akt drugi *(a. secundus)* przypuszcza w pewnym porządku jakiś akt i za nim idzie. Akt np. istnienia jest aktem drugim ze względu na akt istoty, będący aktem pierwszym; podobnie działanie, np. chcenie, zowie się aktem drugim ze względu na władzę woli, która jest aktem pierwszym [1]).

[1]) W akcie pierwszym, który jest władzą, można jeszcze rozróżnić dwa stopnie: akt dalszy *(actus primus remotus)* i najbliższy

20. Podział możności. — Na pierwszem miejscu należy położyć możność przedmiotową i podmiotową.

Możność przedmiotowa *(potentia obiectiva)*, zwana także idealną, logiczną, metafizyczną lub możliwością, jest zdolnością rzeczy, która nie istnieje, do istnienia. Polega ona na tem, że coś nie mieści w sobie sprzeczności, czyli że składa się z cech zgodnych i dlatego może być urzeczywistnione. Nazywa się możnością przedmiotową, bo składając się z cech zgodnych, stanowi przedmiot działania przyczyny sprawczej; nazywa się idealną, logiczną i metafizyczną, bo polega na czysto myślowej zdolności do istnienia i należy do metafizycznego, nie fizycznego porządku.

Możność podmiotowa *(p. subiectiva)* jest zdolnością rzeczy istniejącej do jakiegoś dalszego aktu, czyli do jakiejś dalszej doskonałości. Zowie się podmiotową, gdyż (w przeciwieństwie do przedmiotowej) może być tylko w pewnym istniejącym już podmiocie. Zowie się także, w przeciwieństwie do idealnej i logicznej, rzeczywistą *(p. realis)*, a w przeciwieństwie do metafizycznej fizyczną.

W możności podmiotowej możemy znowu odróżnić możność przyjmującą *(p. receptiva)* albo działającą *(p. operativa)*. Pierwsza jest zdolnością rzeczy istniejącej do przyjęcia jakiejś doskonałości; tak np. glina posiada zdolność do przyjęcia formy cegły. Druga, zwana najczęściej mocą, siłą lub władzą *(vis, facultas)*, jest zdolnością rzeczy istniejącej do wykonania czegoś; tak rozum jest w człowieku zdolnością do myślenia, a wola zdolnością do chcenia [1]).

Wreszcie zdolność działająca czyli władza jest albo bierna *(p. passiva)*, albo czynna *(p. activa)*. Władza bierna przypuszcza już swój przedmiot jako istniejący; natomiast czynna

(a. primus proximus). Tamten jest wogóle władzą, uważaną w sobie; ten władzą, przygotowaną, przy sprzyjających warunkach, do działania.

[1]) Niektórzy zowią możność przyjmującą możnością bierną *(p. passiva)*, a możności działającej dają nazwę czynnej *(p. activa)*.

przedmiot swój dopiero tworzy. Przykładem pierwszej jest władza wzroku; przykładem drugiej jest władza odżywiania się [1]).

21. Przejście z możności do aktu czyli zmiana. — Wodór i tlen są aktualnie wodorem i tlenem, ale mogą przez połączenie chemiczne stać się wodą; zanim się nią staną, są wodą w możności. Gdy z tego stanu możności przechodzą w stan aktualny, t. j. stają się rzeczywiście wodą, mówimy wówczas o zmianie *(mutatio)*. Tak samo gdy marmur, który był w możności posągiem, staje się nim w akcie, mamy zmianę. Jest tedy zmiana przejściem bytu z jednego stanu do drugiego, a mianowicie z możności do aktu. Zowie się ona także, jak widać z wyrazów, użytych przy podanych przykładach, stawaniem się *(fieri)*.

Do zmiany w ścisłem znaczeniu są potrzebne trzy rzeczy: *terminus a quo,* czyli stan aktualny, od którego się zmiana rozpoczyna; *terminus ad quem,* czyli stan także aktualny, do którego się przez zmianę dochodzi; przejście tego samego podmiotu z jednego stanu do drugiego. Jeżeli niema żadnego przejścia z jednego stanu do drugiego, niema żadnej zmiany. Jeżeli wprawdzie jest przejście, ale *terminus a quo* nie istnieje aktualnie i stanowi tylko możność przedmiotową czyli możliwość, wówczas mamy stworzenie *(creatio)* w ścisłem znaczeniu [2]). Jeżeli wreszcie przejście odbywa się od stanu aktualnie istniejącego do kresu, który jest możnością logiczną, natenczas zachodzi unicestwienie *(annihilatio)*.

[1]) Teologowie rozróżniają nadto, w myśl nauki św. Augustyna, możność przyrodzoną *(p. naturalis)* i możność z posłuszeństwa *(p. obedientialis)*. Tamta daje się urzeczywistnić siłami natury, ta domaga się osobnej interwencji Boga. Tak np. suche drzewo jest, dzięki możności z posłuszeństwa (wszelkie stworzenie musi słuchać Stwórcy), zdolne do kwitnięcia i wydania owocu, a ślepy zdolny do widzenia.

[2]) O stworzeniu mówiliśmy obszernie w Kosmologji (cz. I, Warszawa 1907, str. 91 i nn.).

Wobec tego stworzenie i unicestwienie mogą być nazwane zmianami tylko w znaczeniu niewłaściwem. Nadto jasną jest rzeczą, że czyn stwórczy łączy się ze stawaniem się czegoś, że natomiast pojęcie stawania się nie daje się pogodzić z pojęciem unicestwienia.

Zmiana we właściwem znaczeniu, będąca zawsze stawaniem się, występuje w rozmaitych postaciach. Tu należą przedewszystkiem: zmiana substancjalna, powiększenie lub zmniejszenie rzeczy, zmiana jakościowa i ruch lokalny.

Zmiana substancjalna, znana w języku scholastycznym pod nazwą *generatio* lub *corruptio*, dotyczy samej substancji. Jedna substancja, np. woda przemienia się wtedy w całkiem inne substancje, t. j. w wodór i tlen; innemi słowy, woda podlega rozkładowi chemicznemu *(corruptio)*, a wodor i tlen zaczynają istnieć jako nowe ciała *(generatio)* [1]).

Powiększenie lub zmniejszenie rzeczy są zmianami pod względem ilościowym; polegają tedy na tem, że coś staje większem lub mniejszem.

Zmiana jakościowa *(alteratio)* jest zmianą pod względem jakościowym; w ten sposób zmienia się np. człowiek, stając się z nieuczonego uczonym lub ze złego dobrym.

Ruch lokalny *(latio, motus localis)* jest przejściem z jednego miejsca na drugie.

Trzy ostatnie gatunki zmiany przedstawiają zmiany przypadłościowe. Dodać należy, że zmiany substancjalne odbywają się w jednym momencie, a przypadłościowe — w następstwie czasowem.

22. Zasady, wynikające ze stosunku możności i aktu. — Scholastycy, rozważając stosunek, zachodzący między możnością a aktem, sformułowali długi szereg twierdzeń, z których przytoczymy i objaśnimy najważniejsze.

---

[1]) Tym zmianom albo raczej przemianom poświęcimy więcej miejsca w Kosmologji szczegółowej.

1. Wszelki byt zmienny składa się z możności i aktu. Jakoż byt może podlegać zmianom jedynie wtedy, gdy albo zyskuje pewną doskonałość, której nie posiadał, albo traci doskonałość posiadaną. W pierwszym wypadku zaczyna przez zmianę być w akcie tem, do czego przed nią był w możności; w drugim przestaje być w akcie, a zaczyna w możności być tem, czem był dotąd w akcie. Z powyższej zasady wynika, iż byt, będący aktem czystym nie może podlegać żadnym zmianom.

2. O ile coś jest w akcie, o tyle jest doskonałe; przeciwnie o tyle jest niedoskonałe, o ile jest w możności. Akt bowiem jest doskonałością, a co jest w możności, to pod tym względem, pod którym jest w możności, jest dopiero zdolnością do pewnego aktu i dlatego nie jest doskonałe. Z tego widać, że akt czysty jest zarazem bytem najdoskonalszym.

3. Nic nie może samo przez się przejść z możności do aktu, lecz potrzebuje do tego bytu, będącego w akcie. W przeciwnym razie należałoby powiedzieć, że coś, co jest w możności, daje sobie to, czego nie posiada.

4. W bycie zmiennym możność jest ontologicznie wcześniejsza, aniżeli akt; absolutnie jednak akt koniecznie wyprzedza możność. Ten sam podmiot, przechodzący z możności do aktu, najpierw jest w możności, a potem dopiero w akcie: ten lub ów człowiek np., zanim się stał człowiekiem w akcie, był przedtem człowiekiem w możności (możliwym). Atoli wogóle akt musi być wcześniejszy od możności. Skoro bowiem — jak się rzekło wyżej — możność może przejść do aktu tylko przez jakiś inny akt, przeto, gdyby przed możnością nie było żadnego aktu, nie byłoby żadnego bytu aktualnego.

5. Akt może istnieć bez możności; natomiast możność nie może istnieć w stanie czy-

stym, t. j. bez aktu. Ponieważ akt, absolutnie mówiąc, wyprzedza możność, a to, co jest wcześniejsze, nie zależy od tego, co późniejsze, przeto akt może istnieć bez możności. Ponieważ natomiast możność jest późniejsza od aktu, a to, co późniejsze, zależy od tego, co wcześniejsze, więc niema i nie może być w naturze takiej możności, którejby nie udoskonalał jakiś akt. W istocie możność taka istniałaby i nie istniałaby zarazem: istniałaby, bo byłaby według przypuszczenia w naturze; nie istniałaby, bo nie byłaby aktualnie.

6. W porządku poznania akt jest wogóle wcześniejszy od możności. Poznanie bowiem nasze rozpoczyna się od bytów aktualnie istniejących, poznanie zaś takich bytów prowadzi nas do pojęcia samej możności. Wszelako w pewnych poszczególnych wypadkach zdarza się, że poznajemy możliwość rzeczy, chociaż nie wiemy, czy one rzeczywiście istnieją; poznanie możności jest wówczas oczywiście wcześniejsze od poznania aktu.

Uwaga. Do powyższych zasad należy również sławne *principium motus,* które brzmi: *Quidquid movetur, ab alio movetur* [1]). Znaczenie bowiem tej zasady jest następujące: ilekroć coś z możności przechodzi do aktu, dzieje się to zawsze pod wpływem innego bytu, będącego w akcie, czyli posiadającego doskonałość, którą ma nabyć byt pierwszy [2]).

II. Istota i istnienie.

23. Pojęcie istoty. — Przy każdej rzeczy można postawić dwa następujące pytania: czy jest i czem jest? Odpowiedź na pierwsze pytanie dotyczy istnienia rzeczy; odpowiedź na pytanie drugie wskazuje to, co zowiemy jej istotą.

[1]) *Ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινός τε κινεῖσθαι.* Arystoteles, Fizyka, l. VIII, c. 5.

[2]) Niektóre zarzuty, podniesione w najnowszych czasach przeciw tej zasadzie, zbija gruntownie Garrigou-Lagrange w dziele p. n.: Dieu, son existence et sa nature, wyd. 4, Paryż 1923, str. 248—260.

Przypatrzmy się tym dwom składnikom rzeczy, a mianowicie najpierw istocie.

Zastanawiając się nad istotą *(οὐσία, essentia)* jakiegoś bytu, np. człowieka, pozostawiamy na boku jego istnienie; owszem, abstrahujemy od jego cech indywidualnych, a ujmujemy rozumem tylko to, czem on jest jako człowiek, czyli to, przez co on jest człowiekiem. Stąd zwyczajnie się mówi, że istota jest to, czem rzecz jest, albo to, przez co rzecz jest tem, czem jest. Istota tedy człowieka zasadza się na tem, że on jest bytem zmysłowo-rozumnym (*animal rationale*): w rzeczy samej człowiek przez to jest człowiekiem.

Widać z tego, że istotę rzeczy podaje definicja tejże rzeczy, tudzież że przez istotę należą do tego samego gatunku wszystkie byty, posiadające jednakową istotę, że przeciwnie istotą różnią się między sobą rzeczy, należące do różnych gatunków. Istotę człowieka wyraża jego określenie; wszyscy ludzie należą przez swą istotę do jednego gatunku; wszyscy ludzie różnią się swą istotą od innych bytów, które nie są ludźmi.

Można również powiedzieć, że istotą jest to, co poznajemy w rzeczy jako coś pierwszego, albo to, co rzecz tłumaczy i bez czego rzecz nie może być pojęta, albo to, co jest początkiem i źródłem, z którego wypływają wszystkie jej doskonałości, przymioty i działania.

Po tych objaśnieniach, które jednak nie są właściwemi definicjami istoty, nietrudno zrozumieć, dlaczego scholastycy nadają jej różne nazwy: *quod quid est, quidditas (τὸ τί ἐστι εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι)*, gatunek *(εἶδος, species)*, forma *(μορφή, εἶδος, forma)* [1]), racja rzeczy *(λόγος, ratio)* [2]), natura *(φύσις)*.

---

[1]) Stąd też u scholastyków przysłówek: „formalnie“ znaczy to samo, co: „istotnie“.

[2]) „L'expression mentale de la chose, *ratio rei,* est souvent transportée par métonymie à la la chose elle-même, en sorte que le mot

Zowią ją *quod quid est* lub *quidditas,* bo na pytanie, czem (*quid*) jest rzecz, odpowiadamy, wskazując jej istotę. Zowią ją gatunkiem, bo przez istotę ma rzecz typ swoisty, wyróżniający ją od rzeczy innych typów. Zowią ją formą, a mianowicie wewnętrzną i istotną, na podobieństwo formy zewnętrznej i przypadłościowej. Zowią ją racją (wewnętrzną) rzeczy, bo ona jest powodem, dla którego rzecz jest tem, czem jest. Zowią ją wreszcie — i to bardzo często — naturą, o ile, będąc istotą substancjalną, stanowi ostateczną podstawę działania rzeczy [1]).

Jakkolwiek nazwa istoty odnosi się pierwszorzędnie do substancji (stąd istota zowie się czasem substancją), wszelako i przypadłości mają swoją istotę. Toż do każdej przypadłości można stosować pytanie, czem jest i czem się różni od innych rzeczy.

Pojęcie tedy istoty jest równie transcendentalne, jak pojęcie bytu; nadto nazwa istoty jest tak samo analogiczna, jak nazwa bytu [2]).

24. Podział istoty. — W istocie substancjalnej, do której, jak się rzekło, nazwa istoty stosuje się przedewszystkiem, rozróżniamy głównie następujące gatunki: istotę jednostkową i ogólną, fizyczną i metafizyczną, tudzież aktualną i możliwą.

1. Istota jednostkowa *(essentia individualis)* przysługuje tylko jednemu osobnikowi i wyraża się pojęciem jednostkowem; np. istota tego człowieka, Piotra. Istota ogólna (*e. universalis)* stosuje się do wszystkich osobników, posiadających te same cechy istotne, i wyraża się pojęciem ogólnem; np.

---

essence a pour synonyme *ratio rei*". Mercier, Métaphysique générale, str. 66.

[1]) Nie należy wszakże sądzić, jakoby wyraz: natura był brany tylko w tem znaczeniu; często natura znaczy zupełnie to samo, co istota.

[2]) Zob. św. Tomasz, De ente et essentia, c. 2.

istota człowieka wogóle lub substancji wogóle. Gdy istota pierwsza jest istotą rzeczy, która niezależnie od rozumu w naturze istnieje lub istnieć może, to istota druga jako taka istnieje oczywiście tylko w rozumie.

2. Istotę fizyczną *(e. physica)* tworzy *a parte rei* albo jeden czynnik albo zbiór więcej realnie różnych czynników, bez których rzecz nie może istnieć. W pierwszym wypadku zowie się ona fizycznie prostą *(e. simplex)*, w drugim — fizycznie złożoną *(e. composita)*. Tak np. fizyczna istota Boga lub duszy ludzkiej jest prosta, a istota fizyczna człowieka — złożona z duszy i ciała. Do istoty fizycznie złożonej w szerszem znaczeniu należą nie tylko części istotne, lecz to wszystko, co do istnienia rzeczy jest konieczne. Natomiast istota metafizyczna *(e. metaphysica)*, abstrahując od istnienia, jest cechą lub zbiorem cech, bez których rzecz nie da się pomyśleć; w tym drugim razie (t. j. jeżeli istota jest z b i o r e m cech, a więc jest istotą metafizycznie złożoną) składa się ona z części metafizycznych, które się między sobą realnie nie różnią, a które oznaczamy rodzajem najbliższym i różnicą gatunkową. Jestestwo np. zmysłowo-rozumne jest metafizyczną istotą człowieka.

3. Wreszcie istota jest aktualną *(e. actualis)* lub możliwą *(e. possibilis)* według tego, czy rzeczywiście istnieje, czy tylko istnieć może. Niekiedy istota aktualna zowie się fizyczną, a możliwa metafizyczną [1]).

25. Znamiona istoty. — Mówimy o metafizycznej (możliwej) istocie rzeczy stworzonych. Jest ona niezmienna, niepodzielna, konieczna i wieczna.

1. Jest niezmienna, t. j. nie można nic ani do niej dodać, ani z niej ująć, gdyż w jednym i drugim wypadku

[1]) Ściśle mówiąc, istota możliwa nie jest to samo, co metafizyczna. Gdy bowiem pierwsza nie istnieje, lecz jedynie istnieć może *(essentia pure possibilis)*, to druga abstrahuje od istnienia i nieistnienia.

przestałaby być tą istotą, którą jest. Prawda ta jest tak oczywista, że nie potrzebuje żadnego objaśnienia. Wystarczy pamiętać, że przez istotę rzecz jest tem, czem jest.

Z drugiej wszakże strony każda fizyczna istota stworzona jest zmienna, o ile zaczęła istnieć lub może przestać istnieć (zmiana niewłaściwa) lub o ile może podlegać rozmaitym przypadłościom; nadto wszystkie fizycznie złożone istoty mogą być rozłożone na części, z których się składają.

2. Istota (prosta czy złożona) jest niepodzielna. To drugie znamię jest koniecznem następstwem pierwszego; odwrotnie, podział istoty musiałby za sobą pociągnąć jej zmianę.

3. Istota jest konieczna, to znaczy, że nie może nie być taką, jaką jest, czyli że musi mieć takie znamiona, jakie ma, a nie inne. Wynika to także z jej niezmienności. Nadto istota jest konieczna w tem znaczeniu, iż rozum widzi, że ona nie może być niemożliwą, czyli że musi być możliwą. Natomiast żadna istota skończona nie jest konieczna co do istnienia; przeciwnie, wszystkie rzeczy stworzone są przygodne.

4. Nakoniec istota jest wieczna. Wprawdzie żadne stworzenie nie ma trwania bez początku i bez końca, ale istoty stworzone są wieczne w znaczeniu negatywnem, t. j. o ile zgodność ich cech czyli ich możliwość ani się nigdy nie zaczęła, ani się nigdy nie skończy, albo o ile ani nie było, ani nie będzie nigdy sprzeczności w ich istnieniu [1]). Krom tego posiadają one pewnego rodzaju idealną wieczność pozytywną, skoro są przedmiotem odwiecznego poznania Bożego.

26. Poznawalność istoty. — Według Locke'a [2]), za którym idą empiryści, sensualiści i pozytywiści, istota rzeczy

---

[1]) Stąd można powiedzieć, że istota jest obojętna na czas, w którym istnieje. Podobna obojętność przysługuje jej także w stosunku do miejsca. Innemi słowy, istota jest zawsze i wszędzie, czyli nigdy i nigdzie niema sprzeczności w jej istnieniu.

[2]) An essay concerning human understanding (wyd. Frasera), 2 t., Oxford 1894, t. II, ks. III, r. 6, n. 2 i nn., str. 57 i nn.

jest nieznana. Jakoż filozof angielski rozróżnia dwojaką istotę: realną i nominalną; pierwsza, tworząca rzecz fizycznie, jest dla nas zgoła nieprzystępna — drugą należy uważać za wymysł naszego rozumu, który rozmaite rzeczy sprowadza do pewnych rodzajów i gatunków, oraz wynajduje dla nich ogólne nazwy.

Prawda — odpowiadamy na to — że nic albo prawie nic pewnego nie wiemy o istocie wielu rzeczy, np. atomów, elektronów, eteru, siły ciążenia, światła, elektryczności. Przyznajemy również, że nasze poznanie istoty jest wogóle bardzo niedoskonałe. Pochodzi to stąd, że rozum ludzki opiera się na zmysłach, dla których istota jako taka jest nieprzystępna. Nadto nie poznajemy rozumem istoty rzeczy intuicyjnie, lecz odkrywamy ją przez zjawiska i skutki; nawet o naturze własnej duszy i własnego rozumu dowiadujemy się przez wnioskowanie.

Wszelako nie można twierdzić, jakoby rzeczywista istota bytów była zgoła niepoznawalna. Znamy ją przynajmniej o tyle, o ile daje znać o sobie przez swoje objawy i działania.

Znamy niewątpliwie istotę tych rzeczy, które są naszem własnem dziełem. Ślusarz tedy, który robi zamek, lub zegarmistrz, który robi zegarek, rozumieją dobrze, na czem polega istota zamku lub zegarka, owszem, znają do pewnego stopnia rzeczywistą istotę materjałów, z których są zrobione zamek i zegarek, więc istotę żelaza, mosiądzu i innych metali, skoro wiedzą, czem one są, i odróżniają je od innych rzeczy.

Nierównie dokładniejsze poznanie istoty rzeczy przynosi nam badanie naukowe. Wszak do tego celu zmierza ostatecznie każda wiedza, jeżeli ma być godna tej nazwy: nie poprzestaje na prostym opisie zjawisk, ale stara się dotrzeć do ich podstawy czyli do natury rzeczy [1]).

[1]) „Das innerste Wesen der Dinge — utrzymuje razem z nami jeden z najwybitniejszych neoscholastyków, Gutberlet (Der Kampf um

Toż słusznie pisze w tym wypadku nasz Kremer[2]): „Do sprzykrzenia nasłuchać się można zdań, jakoby wątły rozum człowieka zdołał jedynie poznać łupiny wszechrzeczy; że wie tylko, czem są rzeczy zewnętrznie i z wierzchu uważane, lecz że nie zna, czem one są w sobie, czem jest ich istota wewnętrzna, ich jądro i t. d. Przecież te wszystkie utyskiwania są jedynie czczą gadaniną, nie mającą podłogi pod sobą".

27. Pojęcie istnienia. — Na pytanie: czy rzecz jest? odpowiadamy: jest lub nie jest, czyli istnieje lub nie istnieje, ma istnienie *(existentia)* lub nie ma istnienia.

Jak istoty nie można określić w ścisłem znaczeniu, tak też istnienia; należą one do pojęć najprostszych. Można jednak opisać istnienie jako to, przez co istota jest bytem aktualnym, albo jako to, przez co jakaś rzecz jest poza ni-

---

die Seele, Moguncja 1899, str. 140 i n.) — vermögen wir freilich nicht zu ergründen, und wenn man dies unter dem Ding an sich versteht, wollen wir mit Kant nicht rechten. Der heil. Thomas... hat diese Schranken der menschlichen Vernunft auf das bestimmteste anerkannt... darin liegt eben der letzte Grund für die Existenz und Möglichkeit von Geheimnissen für jeden endlichen Verstand: das verhindert aber nicht, dass wir ausser den Erscheinungen des Dinges durch sie und hinter ihnen das Wesen desselben wenigstens unvollkommen erfassen. Nicht die Erscheinungen, welche Gegenstand der Sinne sind, sondern das Ding selbst, sein Wesen ist der eigentümliche Gegenstand unserer Vernunft. Darum schaut die abstrahirende Vernunft dieses Wesen unmittelbar hinter und in den Erscheinungen. Freilich ist dies nur eine sehr unbestimmte Erkenntniss: dieselbe wird mehr und mehr vervollkommnet durch Schliessen von den Erscheinungen auf das Sein nach dem so einleuchtenden und vom heil. Thomas so oft wiederholten Grundsatze: Modus agendi sequitur modum essendi... Es kann also auch das innere Wesen des Dinges, das Ding an sich, um so vollkommener durch seine Erscheinungen erkannt werden, je mehr wir diese selbst zu erkennen suchen".

[2]) Wykład systematyczny filozofji, Kraków 1849, t. I, str. 60.

cością i poza swemi przyczynami. Existentia — powtarzają scholastycy — est actualitas, qua res sistitur extra nihilum. Możnaby również powiedzieć, że istnienie jest aktem, który stawia istotę poza stanem możliwości w porządku fizycznym czyli rzeczywistym. Jakoż istoty rzeczy skończonych, zanim zaczęły istnieć, były tylko istotami możliwemi, czyli były możnościami przedmiotowemi; natomiast przez akt istnienia przeszły ze stanu możliwości do stanu rzeczywistości, t. j. stały się aktualnie czemś w naturze.

Zaznaczyliśmy już wyżej, że istnienie jest aktem drugim (pierwszym jest akt istoty); zowie się ono także aktem ostatnim *(a. ultimus)*, o ile stanowi końcowe uzupełnienie aktu istoty. I przeciwnie, niekiedy mówi się o niem jako o akcie pierwszym, o ile się je przeciwstawia działaniu, które nosi nazwę aktu drugiego.

Wreszcie łatwo się domyślić, że jak pojęcie istoty, tak i pojęcie istnienia orzeka się nie jednoznacznie, lecz analogicznie o Bogu i stworzeniu, tudzież o substancji i przypadłości. Bóg istnieje z siebie mocą swej istoty, a stworzenie istnieje zależnie od Stwórcy; substancja (stworzona) i przypadłość zgadzają się wprawdzie między sobą, o ile istnieją *„ab alio"*, ale różnią się tem, że substancja istnieje niezależnie od innego bytu skończonego, bo nie potrzebuje żadnego podmiotu, w którymby tkwiła, gdy przypadłość istnieje z natury tylko w substancji. W obu tedy wypadkach mamy przed sobą analogję, a mianowicie analoglę atrybucji wewnętrznej.

28. Różnica między istotą a istnieniem. — Gdy chodzi o stosunek między istotą a istnieniem, scholastycy zgadzają się w dwóch rzeczach. Najpierw w tem, że w Bogu, bycie najprostszym i najdoskonalszym, zatem wolnym od wszelkiego złożenia, istota jest to samo, co istnienie: Bóg istnieje mocą swej istoty. Powtóre wszyscy przyjmują różnicę rzeczową między istotą możliwą czyli metafizyczną rzeczy

stworzonej a jej istnieniem. Istota możliwa jest nicością względną, t. j. nicością w porządku istnienia i dlatego różni się realnie od istnienia, które jej przynosi nową doskonałość rzeczywistą.

Natomiast spierają się scholastycy, gdy w rzeczy stworzonej, która istnieje, rozważają stosunek między istotą aktualną i fizyczną a tejże istoty istnieniem. Jedni bowiem sądzą, że w bycie aktualnym istota fizyczna i istnienie są tylko różnemi pojęciami tej samej rzeczy; inni znowu uważają istotę wspomnianą i istnienie za dwie różne rzeczy: byt istniejący jest, według nich, niezależnie od naszego rozumu, realnie złożony z istoty i istnienia, które w takim do siebie stoją stosunku, jak możność i akt. Innemi słowy, pierwsi przyjmują między istotą a istnieniem różnicę logiczną, mianowicie wirtualną, t. j. taką, która wprawdzie niezależnie od rozumu w rzeczach nie istnieje, ale ma w nich swą podstawę; drudzy mówią o różnicy rzeczowej.

Najpoważniejszymi przedstawicielami pierwszego kierunku są Suarez [1]), Toletus, Vasquez i De Lugo. Z ostatnich czasów należą tutaj Palmieri, Tongiorgi, Limbourg, T. Pesch, Lahousse, Urráburu, Van der Aa, Mendive, Frick, Lehmen, Donat, Piccirelli, Monaco, Gutberlet, Stöckl-Ehrenfried, Braig, Willems i inni.

Przeciwnie za obrońcę rzeczowej różnicy uchodzi słusznie św. Tomasz [2]), za którym idą prawie wszyscy tomiści.

---

[1]) Disputationes metaphys., disp. 31, sec. 4 et 5 (t. 26, strona 224 i nn.).

[2]) Uważam za rzecz pewną, że takie stanowisko zajmował w kwestji, o której mowa, Doktor Anielski. Świadczą o tem na wielu miejscach jego dzieła. „Est ergo primo considerandum — czytamy w Komentarzu do książki Boecjusza „De hebdomadibus“ (lectio 2) — quod sicut esse et quod est (istota) differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter... Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus“. „Actus, qui mensuratur aevo — pisze św. Tomasz gdzie indziej (I Sent., dist. 19, q. 2, a. 2) — sci-

Pośród najnowszych godni tu są wzmianki Sanseverino, Domet de Vorges, Lorenzelli, Farges, Valensin i Michelitsch, tudzież niektórzy członkowie Towarzystwa Jezusowego, jak Liberatore, Schiffini, Cornoldi, De Maria, Remer, De Mandato, De San, Geny i Mattiussi [1]), wreszcie przedstawiciele szkoły lowańskiej, a mianowicie Mercier [2]) i Balthasar [3]).

Oto dwa główne zapatrywania scholastyków w sprawie stosunku między istotą a istnieniem w rzeczach stworzonych [4]) — zapatrywania, mające ciekawą i rozgłośną historję,

---

licet ipsum esse aeviterni differt ab eo, cuius est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est". I jeszcze w innem miejscu (De veritate, q. 27, a. 1, ad 8): „Omne, quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione, eo quod id, quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet, quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis, cum quibus convenit in ratione suae quidditatis". We wszystkich tych trzech cytatach mówi św. Tomasz wyraźnie o różnicy rzeczowej („realiter", „re", „reali compositione"). Miejsc, w których przedstawia niewątpliwie tę samą naukę, choć nie nazywa po imieniu różnicy rzeczowej, jest bardzo wiele. W ten też sposób rozumieli zawsze Doktora Anielskiego jego wierni uczniowie (szkoła dominikańska) od XIII wieku aż do naszych czasów. Również jego przeciwnicy, jak Duns Szkot, Durandus, Toletus, Tiphanus, Suarez i inni, widzą w Tomaszu obrońcę różnicy realnej między istotą a istnieniem. W najnowszych czasach Grabmann (zob. Revue de Philosophie, 1924, n. 2, str. 196 i n.) wykazał historycznie zapomocą niewydanych dotąd dokumentów z XIII stulecia, że Tomasz był istotnie obrońcą takiej różnicy. Więc mylą się: Limbourg, Felchlin, Noldin, Piccirelli, Donat, Chossat i inni, którzy, chcąc mieć księcia scholastyków po swej stronie, uczą, że tenże wspomnianej różnicy nie przyjmował.

[1]) Essenza ed esistenza (Rivista Neo-scolastica, 1910 i 1911); Essenza ed essere (tamże, 1912).

[2]) Métaphysique générale, str. 103 i nn.

[3]) L'être et les principes métaphysiques, Lowanjum 1914, str. 17 i nn.

[4]) Pomijam Szkota, który przyjmuje w tym wypadku różnicę „formalną z natury rzeczy"; zobaczymy później, że taka różnica jest

przedstawiane i bronione nieraz z wielkim zapałem, a nawet animozją [1]).

I któryż obóz ma słuszność? Trudno, według mego zdania, dać na to pytanie odpowiedź, wykluczającą wszelką wątpliwość; mniemam jednak, że prawda jest raczej po stronie tomistów.

Choć wszakże przyłączam się do tomistów, uważam za przesadne twierdzenie, powtarzane przez wielu z nich za Kajetanem i Sylwestrem Maurem, jakoby rzeczowa różnica między istotą a istnieniem była fundamentem nauki św. Tomasza i filozofji chrześcijańskiej wogóle (Del Prado [2]) i Garcia), albo stanowiła *„la seule clef de voûte possible de l'édifice métaphysique"* (Balthasar). Cóż to za fundament i cóż to za *clef de voûte* (zwornik), skoro się bez nich obchodzi, skoro je wprost odrzuca połowa scholastyków i wielbicieli Doktora Anielskiego! [3]) Przeciwnie, zagadnienie, o którem mowa, uważam za dość podrzędne [4]) i dlatego, nie rozwodząc się nad

---

wogóle niemożliwa. Pomijam też dziwne zapatrywanie Geysera (Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Monastyr 1915, str. 46 i nn.), który godzi się wprawdzie na różnicę rzeczową między istotą a istnieniem, ale odrzuca rzeczowe złożenie w bycie stworzonym.

[1]) Zob. Schindele, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, Monachjum 1900.

[2]) De veritate fundamentali philosophiae christianae, Fryburg 1911.

[3]) „Tatsächlich — pisał niedawno w tym samym duchu o przeszłości Chrystjan Pesch (Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie? [Scholastik, I. Jahrgang, Heft 1, 1926, str. 22]) — hat die christliche Philosophie und Theologie über tausend Jahre bestanden, ohne dass von dem sachlichen Unterschied zwischen der physischen Einzelwesenheit und ihrem aktuellen Dasein jemals die Rede war".

[4]) Tak samo tomista Lepidi (Elementa philosophiae christianae, Paryż i Lowanjum 1877, t. II, str. 71) w słowach: „Non est res magni momenti, ut sapienter advertit Dominicus Soto, negare distinctionem realem essentiae et existentiae".

niem długo, poprzestanę na przedstawieniu kilku ważniejszych dowodów, stawianych przez tomistów.

29. Najważniejsze dowody tomistów. — Liczę ich cztery: pierwszy opiera się na analizie istoty i istnienia; drugi wykazuje, że z tożsamości istoty i istnienia w rzeczach stworzonych wynika ich nieskończona doskonałość; trzeci prowadzi do wniosku, iż w tej hipotezie nie można wytłumaczyć jedności substancjalnej w człowieku; ostatni powołuje się na pewną prawdę teologiczną, która bez wspomnianej różnicy jest zgoła niezrozumiała.

1. Przedmiotowe pojęcia istoty i istnienia różnią się całkowicie *(adaequate)* między sobą. Definicja, która wyraża istotę gatunkową, nie mówi nic o jej istnieniu. Tak np. na pytanie: co to jest człowiek? odpowiadamy, iż jest bytem zmysłowo-rozumnym, czyli substancją cielesną, żyjącą, zmysłową i obdarzoną rozumem. Nawet wówczas, gdy chcemy wskazać istotę indywidualną pewnego człowieka, pomijamy milczeniem jego istnienie. Dlatego na pytanie: co to jest człowiek? albo: co to jest ten człowiek? nikt nie odpowiada: on istnieje. Jednego tylko Boga, w którym istota utożsamia się z istnieniem, wyróżniamy dostatecznie od innych bytów, mówiąc o Nim: On jest, czyli On jest tym, który istnieje. Z drugiej strony istnienie jest wyłącznie istnieniem, czyli w pojęciu istnienia niema znowu śladów żadnej cechy, odnoszącej się do istoty. Skoro zaś ani istota nie zawiera w sobie istnienia, ani odwrotnie istnienie istoty, przeto „ten sam byt, będący przedmiotem dwóch zupełnie oddzielnych poznań, nie może być prosty, lecz musi być złożony. Zatem wkońcu istota i istnienie są dwoma składnikami bytu istniejącego“ [1]).

Odpowiedziano wszakże, że pojęcie: „substancja“ różni się od pojęcia: „cielesny“, pojęcie: „cielesny“ od pojęcia: „ży-

[1]) Mercier, dz. przyt., str. 106 i n.

jący", pojęcie: „żyjący" od pojęcia: „zmysłowy", wreszcie pojęcie: „zmysłowy" od pojęcia: „obdarzony rozumem", a jednak w człowieku substancjalność, cielelesność, życie, zmysłowość i rozumność nie różnią się między sobą realnie. Dlaczego tedy miałyby się w bycie stworzonym różnić w ten sposób istota i istnienie? Ale na to tomista odeprze: *Nego paritatem!* Wszystkie wymienione cechy człowieka wyrażają tę samą rzecz, a mianowicie jego istotę i tem się tylko różnią między sobą, że każda z nich ujmuje ją pod innym względem. Stąd między cechami wspomnianemi, które noszą nazwę metafizycznych, niema całkowitego rozgraniczenia. Stopnie bowiem dalsze czyli wyższe mieszczą w sobie doskonałość niższych: rozumność przypuszcza w człowieku zmysłowość, zmysłowość nie da się pojąć bez życia organicznego, życie organiczne bez cielesności, cielesność zaś bez substancji. Przeciwnie istota i istnienie należą do dwóch dziedzin zupełnie różnych. Istota odpowiada na pytanie: czemś coś jest? — a istnienie na pytanie: czy coś jest?

2. Wszelki byt, w którym istnienie nie różni się rzeczowo od istoty, musi być aktem czystym, a więc nieskończenie doskonałym. Lecz byty stworzone mają doskonałość ograniczoną. Każde przeto stworzenie jest złożone z istoty i istnienia.

Przesłanka mniejsza powyższego sylogizmu jest oczywista. W uzasadnieniu większej rozpoczynamy od przypomnienia [1]), że akt czysty, wykluczając w sobie wszelaką możność, jest tem samem nieskończenie doskonały. Że zaś byt, którego istota i istnienie nie różnią się realnie, musi być aktem czystym, można wykazać w następujący sposób: Z natury aktu czystego wynika, iż nie może on ani być przyjęty w żadnej możności, ani przyjąć żadnego aktu dalszego. Otóż te dwie cechy stosują się właśnie do aktu istnie-

[1]) Zob. wyżej, str. 48.

nia, który się utożsamia w bycie istniejącym z jego istotą. Rzeczywiście nie może to istnienie być przyjęte w możności, bo tą możnością mogłaby być tylko istota, która wszakże według hipotezy jest to samo, co istnienie. Nie może istnienie, o którem mowa, przyjąć dalszego aktu, gdyż takiego aktu niema. Jakoż żaden akt nie może być doskonalszy od aktu istnienia: akt istnienia stanowi ostateczne dopełnienie wszelkiego jestestwa, „koronuje — jak się wyraża Hugon [1]) — wszelki byt i wszelką doskonałość". Może wprawdzie byt substancjalny, który istnieje, otrzymać nowe akty w postaci przypadłości, atoli akty te nie są aktami substancjalnego istnienia, lecz substancjalnej istoty.

Czy jednak nie możnaby przyjąć, że stopień doskonałości istnienia w rzeczach stworzonych zależy od (sprawczej) przyczyny zewnętrznej, zwłaszcza od Boga? Czy w tej hipotezie, mimo tożsamości istoty i istnienia, istnienie nie będzie w swej doskonałości ograniczone? — Tomiści sądzą, że tego rodzaju hipoteza jest wykluczona. Wszelki bowiem akt, będąc doskonałością, jest sam w sobie nieograniczony. Jeżeli zaś występuje w pewnych granicach, należy pamiętać, że granice te nie mogą pochodzić od niego. Wszak granice są przeczeniem, niedoskonałością, która nie może mieć racji w doskonałości; gdyby tak było, wszelka doskonałość zaprzeczałaby siebie. Lecz nie podobna też przypuścić, żeby ograniczenie istnienia pochodziło od jakiejś przyczyny zewnętrznej, np. od Boga. Coś bowiem może być z zewnątrz ograniczone tylko o tyle, o ile jest wewnętrznie zdolne do ograniczenia. Tymczasem, jak się rzekło, o wewnętrznem ograniczeniu ze strony samego istnienia niema tutaj mowy. Racja tedy ograniczenia może tkwić jedynie w tem, że akt istnienia jest przyjęty w istocie jako możności. „Nullus actus —

---

[1]) Principes de philosophie, Les vingt-quatre thèses thomistes, Paryż 1922, str. 19.

uczy Doktor Anielski [1]) — invenitur finiri nisi per potentiam, quae est eius receptiva".

3. Zaprzeczenie różnicy, której bronią tomiści, prowadzi konsekwentnie do odrzucenia połączenia substancjalnego między materją pierwszą a formą substancjalną wogóle, w szczególności zaś między ciałem a duszą w człowieku. Istotnie — że poprzestaniemy na tym drugim punkcie — chociaż nasza jaźń składa się z dwóch różnych rzeczy, t. j. z duszy i ciała, świadomość nam mówi, że jesteśmy bytem jednym. Jeżeliby wszakże istota utożsamiała się z istnieniem, natenczas każdy z dwóch składników naszej jaźni miałby istnienie własne. W takim zaś razie połączenie między duszą i ciałem musiałoby być zewnętrzne, akcydentalne; innemi słowy, dusza i ciało nie tworzyłyby w nas jednej substancji. Dlatego twierdzą scholastycy, iż dusza udziela swego istnienia ciału [2]).

4. Nakoniec uzasadniają tomiści swą tezę przy pomocy tajemnicy Wcielenia. Wiara nas uczy, że w Jezusie Chrystusie są dwie natury, boska i ludzka, a jedna, mianowicie boska osoba. Otóż ten dogmat można zrozumieć jedynie wtedy, gdy się przyjmie, że w Chrystusie jest, mimo dwóch natur, tylko jedno istnienie, t. j. istnienie boskie czyli istnienie Słowa i że to istnienie udziela się również naturze ludzkiej Chrystusa. Z drugiej zaś strony nie ulega wątpliwości, że w Chrystusie natura czyli istota ludzka różni się rzeczowo od natury boskiej. Z przesłanek powyższych wynika, że także między naturą ludzką a jej istnieniem zachodzi w Chrystusie różnica realna [3]).

Uwaga. Przeciw powyższym dowodom (to samo należy powiedzieć o innych podobnych) podniesiono, prócz paru wspomnianych, tyle poważnych zarzutów, iż teza o re-

---

[1]) Compendium theologiae, c. 16.

[2]) Zob. Wais, Psychologja, t. IV, str. 30 i nn.; tenże, Dusza ludzka, Kraków 1917, str. 198 i nn.

[3]) Zob. Mattiussi, Essenza ed esistenza (Rivista Neo-scolastica, 1910, nr. 6, str. 612 i nn.).

alnej różnicy między istotą a istnieniem, jakkolwiek ma wiele za sobą (najsilniejsze stosunkowo wydają nam się dowody: pierwszy i trzeci), nie może sobie, naszem zdaniem, rościć prawa do pewności. Przedmiotem ataków jest przedewszystkiem dowód drugi.

Dowód ten opiera się ostatecznie na zasadzie, sformułowanej zwyczajnie w słowach: Actus non limitatur nisi per potentiam subiectivam realiter ab ipso distinctam. Otóż zasaga ta nie jest ani metafizycznie ogólna, ani metafizycznie pewna. W rzeczy samej nie można jej uważać za bezpośrednio oczywistą. Że zaś przytaczane na jej korzyść racje nie są apodyktyczne, wykazuje bardzo gruntownie, obok innych autorów, znany nam Descoqs w pracy p. n.: Essai critique sur l'hylémorphisme (Paryż 1924, str. 125 i nn.). Warto też dodać, że św. Tomasz, choć się posługiwał często ową zasadą, przyjmował w niej przynajmniej jeden wyjątek: istoty mianowicie czystych duchów stworzonych stanowią akty pod względem doskonałości ograniczone, choć nie są przyjęte w żadnej możności [1]). Uznają niezawodnie te słabe strony niektórzy tomiści [2]), skoro zasadę, o której mowa, zmieniają w następujący sposób: akt może być ograniczony albo przez to, że jest przyjęty w jakiejś możności, albo przez to, że jest możnością w stosunku do aktu wyższego rzędu. Atoli Descoqs zwraca uwagę na to, że powyższy dodatek w formule czynią, wbrew tradycji, tylko niektórzy najnowsi tomiści, tudzież twierdzi (i uzasadnia to twierdzenie), że nie dlatego akt jest ograniczony, iż może przyjąć akt doskonalszy, ale że odwrotnie dlatego może przyjąć tenże akt, iż jest ograniczony.

---

[1]) Św. Tomasz, De ente et essentia, cap. 6.

[2]) Tomista Geny (art. p. t.: Problème métaphysique de la limitation de l'acte, umieszczony w Revue de Philosophie, 1919, marzec i kwiecień, str. 134) wyraźnie oświadcza, iż dowody, przemawiające za zasadą przytoczoną, „są niezawodnie poważne, ale nie wykluczają możliwości powątpiewania".

III. Możliwość.

30. Pojęcie i gatunki możliwości. — Możność przedmiotowa, zwana zwyczajnie możliwością, jest, jak wiemy, zdolnością rzeczy nie istniejącej do istnienia, pochodzącą stąd, że ta rzecz nie mieści w sobie sprzeczności, czyli składa się z czynników lub cech zgodnych. To, co sposobem oderwanym oznacza możliwość, konkretnie zowiemy możliwem *(possibile)* lub bytem możliwym *(ens possibile)*. Możliwe tedy jest to, co jest zdolne do istnienia. Dom o tysiącu drzwiach i tysiącu okien, choć prawdopodobnie nigdzie nie istnieje, jest możliwy; tak samo możliwa jest rasa ludzi, mająca skórę fioletową, a włosy zielone [1]).

W przeciwieństwie do możliwości i rzeczy możliwej stoją niemożliwość *(impossibilitas)* i niemożliwe *(impossibile)* czyli byt niemożliwy *(ens impossibile)*: niemożliwość jest niezdolnością do istnienia, a niemożliwem zowiemy to, co jest niezdolne do istnienia. Romb kwadratowy, góra bez szczytu, złoto srebrne, ciało równocześnie poruszające się i spoczywające są niemożliwe.

Aby jakaś rzecz była w pełni *(adaequate)* możliwa, nie wystarcza zgodność cech, składających się na jej pojęcie; potrzeba nadto przyczyny, któraby zdołała urzeczywistnić to, co nie mieści w sobie sprzeczności.

Na tej podstawie rozróżniamy dwojaką możliwość: wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza, zwana także metafizyczną albo absolutną, jest właśnie ową wspomnianą wyżej zdolnością do istnienia, opartą na zgodności znamion. Druga jest zdolnością do istnienia, wypływającą z mocy jakiejś przyczyny zewnętrznej, która potrafi w czyn zamienić to, co nie mieści w sobie wewnętrznej sprzeczności; ponieważ zaś za-

---

[1]) Mowa tu tedy o możliwości w ścisłem znaczeniu czyli o możliwości czystej. Możliwość w znaczeniu szerszem abstrahuje od istnienia i nieistnienia.

leży od stosunku do przyczyny zewnętrznej, przeto zowie się również względną.

Z tego łatwo się domyślić, na czem polegają przeciwieństwa możliwości wewnętrznej i zewnętrznej, t. j. niemożliwość wewnętrzna (metafizyczna lub absolutna) i zewnętrzna (albo względna).

Każdy też przyzna, że jeżeli zewnętrzna przyczyna posiada moc nieskończoną, czyli jest wszechmocna, to potrafi zdziałać wszystko, co nie zawiera w sobie wewnętrznej sprzeczności; że natomiast żadna przyczyna ograniczona nie zdoła urzeczywistnić wszystkiego, co jest wewnętrznie możliwe; tudzież że rozmaite przyczyny skończone posiadają, odpowiednio do stopnia swej doskonałości, większą lub mniejszą zdolność do takiego urzeczywistnienia. Tak samo każdy się zgodzi na to, iż tego, co jest wewnętrznie niemożliwe, nie potrafi w czyn zamienić żadna, nawet nieskończona przyczyna. Jakoż rzecz wewnętrznie niemożliwa, mieszcząc w sobie znamiona, które się wzajem kłócą, jest czemś, co nie może istnieć, co jest absolutnym niebytem czyli absolutną nicością [1]). Żadna zaś przyczyna (tem bardziej nieskończona) nie może działać tak, żeby skutkiem jej działania była nicość. Innemi słowy, możliwość zewnętrzna jest zawarunkowana wewnętrzną: aby coś było zewnętrznie możliwe, musi być wpierw możliwe wewnętrznie.

Możliwość zewnętrzna, o ile zależy od stworzeń, jest fizyczna, jeżeli wynika z praw przyrody, albo moralna, jeżeli się opiera na prawach, którym podlega działanie jestestw rozumnych, a mianowicie ludzi.

Stąd fizycznie możliwe jest to, co się według praw natury stać może, czyli co siły natury sprawić zdołają. Tak np. jest rzeczą nie tylko metafizycznie, lecz także fizycznie możliwą, żeby jakiś człowiek dźwignął korzec zboża. Natomiast jest rzeczą fizycznie niemożliwą, żeby najsilniejszy atleta

[1]) Zob. wyżej, str. 21.

przeniósł (za jednym razem) całą górę z jednego miejsca na drugie. — Stąd moralnie możliwe jest to, co może się stać według zwyczajnego sposobu działania ludzi jako jestestw rozumnych. Tak np. nie tylko fizycznie, lecz także moralnie jest możliwe, żeby człowiek chciwy skłamał lub matka kochała niewdzięczne dziecko. Przeciwnie jest moralną niemożliwością, żeby ktoś kłamał darmo, t. j. wtedy, gdy kłamstwo nie przynosi mu żadnej korzyści, albo się nie zepsuł, żyjąc stale wśród przewrotnych przyjaciół.

Z porównania pojęć powyższych wynika, iż możliwość fizyczna przypuszcza metafizyczną, a moralna — fizyczną. Innemi słowy: aby coś było fizycznie możliwe, musi być przedtem metafizycznie możliwe; aby coś było moralnie możliwe, musi być wpierw możliwe fizycznie.

31. Na czem polega możliwość? — Mówimy tu o możliwości wewnętrznej i chcemy oznaczyć bliżej jej naturę, tem bardziej, że wielu filozofów grzeszyło pod tym względem przesadą albo brakiem.

1. Do pierwszych należą platończycy, neoplatończycy i wyjątkowi scholastycy dawniejsi, jak np. Henryk z Gandawy i Capreolus, którzy uczyli, że rzeczy możliwe istnieją w sobie, tudzież ci panteiści, według których byty możliwe mają istnienie w Bogu albo raczej utożsamiają się z Jego istotą.

Zapatrywania te są niewątpliwie błędne.

a) Nie można przyznać rzeczom możliwym żadnego aktualnego istnienia w sobie. Wynika to najoczywiściej z pojęcia bytu możliwego. Wszak możliwem zowiemy to, co nie istnieje, ale istnieć może.

I nic nie pomoże przypisywać bytom możliwym — jak to czynią niektórzy przeciwnicy — jakieś istnienie niedoskonałe (*„esse diminutum“*), któreby stało w takim stosunku do pełnego istnienia, w jakim stoi cień ciała do samego ciała. Bo między istnieniem a nieistnieniem środka niema; jeśli tedy

coś istnieje, to nie może nie istnieć i być tylko możliwem. Dlatego nawet cienia rzeczywistego nie można mieszać z cieniem możliwym.

b) Nie podobna też przypuścić, jakoby rzeczy możliwe miały rzeczywiste istnienie w Bogu. Wprawdzie istnieją w Nim idealnie i wirtualnie, o ile je Bóg poznaje i może urzeczywistnić, wprawdzie istnieją w Nim także co do swej podstawy *(fundamentaliter)*, o ile — jak zobaczymy — w Jego istocie mają ostatecznie w pewnem znaczeniu swoją rację, atoli nie można twierdzić, jakoby istniały w Nim rzeczywiście. Cokolwiek bowiem rzeczywiście w Nim istnieje, to musi się z Nim utożsamiać, gdyż w Bogu, jestestwie najprostszem, niema żadnej różnicy realnej. Gdyby tedy byty możliwe rzeczywiście znajdowały się w Bogu, byłyby to samo — jak zresztą wyznają obrońcy tego twierdzenia — co Jego istota. Lecz w takim razie należałoby konsekwentnie przyjąć niedorzeczną tezę panteizmu, która głosi, że wszystko, co istnieje, jest Bogiem. Bo byt obecnie aktualny, przedtem zaś możliwy jest co do istoty i liczby tym samym bytem (w przeciwnym razie nie byłby ten sam byt możliwym, a tem samem nie istniałby), mimo że oba jego stany, t. j. stan możności i stan aktu, różnią się między sobą realnie. Jeżeliby zatem rzeczy możliwe były Bogiem, byłyby Nim także rzeczy faktycznie istniejące.

2. Do tych, którzy w nauce o możliwości grzeszą brakiem, należy przedewszystkiem zaliczyć zwolenników starożytnej szkoły megarejskiej; szkoła ta, jak świadczy Arystoteles [1]), twierdziła, że byt możliwy jest właściwie nicością. Tegoż zdania trzymało się wielu filozofów nowożytnych, pośród nich Hobbes i Spinoza. Idący za nimi Robinet głosi, że to, co jest tylko możliwe, jest niemożliwe.

Można niezawodnie w pewnem znaczeniu powiedzieć,

---

[1]) Metaph., l. VIII, c. 3 (str. 565).

iż byt możliwy jako taki (to znaczy: póki nie istnieje) jest nicością. Jest mianowicie nicością pod względem swego istnienia *(nihilum existentiae)*, ale nie jest nicością co do swej istoty *(nihilum essentiae)*, a tem samem nie jest nicością całkowitą i bezwzględną, jak właśnie sądzą przeciwnicy.

Aby się o tem przekonać, wystarczy zwrócić uwagę na różnice, zachodzące między bytem możliwym a nicością; są one przedewszystkiem następujące:

a) Byt możliwy posiada zawsze jakąś treść własną i dlatego jest poznawalny w sobie, a nie w odniesieniu do czegoś innego. Natomiast nicość nie posiada żadnej treści i daje się pojąć tylko przez zaprzeczenie swego przeciwieństwa, t. j. bytu.

b) Rzeczy możliwe i aktualne zgadzają się w jednem pojęciu; to samo np. pojęcie rośliny rozciąga się na wszystkie rośliny, bez względu na to, czy one rzeczywiście istnieją, czy tylko istnieć mogą. Nicość nie ma wspólnego pojęcia z żadną rzeczą istniejącą.

c) Wszystko, co jest możliwe, może być urzeczywistnione przez jakąś przyczynę sprawczą, skończoną lub nieskończoną; nicości żadna przyczyna nie może dać istnienia.

Uwagi powyższe świadczą również, że byt możliwy różni się od bytu myślowego, który, jak wiemy, przedmiotowo tylko w myśli istnieć może [1]).

3. Czemże tedy jest byt możliwy? — Jest czemś, stojącem w pośrodku między bytem aktualnym a niczem. W porządku fizycznym nie różni on się od nicości, ale w nieprzystępnym dla zmysłów porządku metafizycznym daje się pojąć pozytywnie jako coś, co może przejść ze stanu czystej możliwości do stanu aktualnego istnienia. W tem tedy znaczeniu

---

[1]) Zob. wyżej, str. 23.

to, co jest możliwe, zowie się słusznie bytem metafizycznym i rzeczowym *(ens reale)*.

Nie dziw tedy, że istota bytu możliwego posiada przymioty, przysługujące wszystkim istotom metafizycznym, czyli że jest niezmienna, konieczna i wieczna. Byt możliwy nie może się stać niemożliwym, a tem samem jest koniecznie możliwy; nigdy też to, co jest możliwe, ani nie zaczęło, ani nie przestanie być możliwem.

32. Błędne mniemania o podstawie możliwości. — Fundamentem możliwości zewnętrznej jest, jak wynika z jej istoty, siła czy moc przyczyny zewnętrznej, zdolnej do urzeczywistnienia tego, co nie mieści w sobie sprzeczności. W wielu wypadkach przyczynę taką stanowią byty stworzone. Ostateczną wszakże podwaliną możliwości zewnętrznej jest wszechmoc Boża. Stworzenia bowiem, urzeczywistniając to, co jest wewnętrznie możliwe, działają tylko na istniejące już rzeczy, a tem samem w działaniu od nich zależą; owszem, razem z niemi są wkońcu zawisłe od wszechmocy Boga, który od nikogo i niczego w niczem żadnej pomocy nie potrzebuje.

Atoli nie tak łatwa jest odpowiedź na pytanie: skąd to pochodzi, że jedne rzeczy są wewnętrznie możliwe, a drugie wewnętrznie niemożliwe? To też spotykamy tutaj rozmaite zdania. Zanim wskażemy to, które uważamy za prawdziwe, przedstawimy i ocenimy niektóre błędne.

1. Są one następujące:

a) Na pierwszem miejscu kładziemy mniemanie fatalistów, którzy sądzą, że tylko to jest możliwe, co istnieje lub będzie istniało. Innemi słowy, wewnętrzna możliwość rzeczy jest w tej teorji zależna od ich istnienia.

b) Według rozmaitych idealistów rozum nasz, poznając wszystko według subjektywnych form czy kategoryj, rozstrzyga także o możliwości rzeczy, czyli tworzy byty możliwe.

c) Niektórzy dawni scholastycy, a mianowicie Wilhelm

Okkam i Sylwester Maurus, odrzuciwszy różnicę między możliwością wewnętrzną i zewnętrzną, widzą ostateczne źródło możliwości we wszechmocy Bożej. To tedy jest możliwe, co Bóg może uczynić.

d) Descartes wreszcie uczy, że możliwość rzeczy zależy od wolnej woli Bożej (woluntaryzm): czego Bóg chce, to jest możliwe [1]). To zdanie podzielają w naszych czasach Karol Secrétan, profesor uniwersytetu lozańskiego, i niektórzy moderniści.

2. Wszystkie te poglądy są mylne.

a) I tak wewnętrzna możliwość rzeczy nie zależy od ich istnienia. Jakoż rzeczy, zanim zaczęły istnieć, były albo możliwe albo niemożliwe. W pierwszym wypadku zależność możliwości rzeczy od ich istnienia jest oczywiście wykluczona; w drugim nie mogłoby być mowy o istnieniu rzeczy, bo to, co mieści w sobie sprzeczność, nigdy i pod żadnym warunkiem istnieć nie może. Jeżeli tedy rzeczy istnieją, pochodzi to stąd, iż przed istnieniem były możliwe. Dlatego rozum pojmuje w wielu wypadkach doskonale, że są rzeczy możliwe, które nastąpią dopiero w przyszłości, że owszem są inne możliwe, które nigdy nie nastąpią.

b) Nie zależy też możliwość rzeczy od ludzkiego rozumu. Przeciwnie rozum widzi jasno, że on tylko poznaje zgodność (lub niezgodność) cech, ale jej wcale nie tworzy, tudzież, że byty możliwe wyprzedzają nasze poznanie. Zresztą rozum nasz jest niekonieczny i powstał w czasie, gdy możliwość, jak się rzekło, jest konieczna i wieczna.

c) Nie podobna się również zgodzić na teorję Okkama

---

[1]) „I nie dlatego chciał (Bóg), by trzy kąty trójkąta równały się dwu prostym, iż poznawał, że inaczej być nie może... Lecz przeciwnie... ponieważ chciał, żeby trzy kąty trójkąta równały się koniecznie dwu prostym, dlatego teraz to jest prawdą i nie może być inaczej“ (Oeuvres de Descartes publiées par Adam et Tannery, t. IX, Paryż 1904, Méditations, str. 233).

i jego zwolenników. Wprawdzie w Bogu wszechmoc (to samo należy powiedzieć o wszystkich innych przymiotach Bożych) utożsamia się z Jego istotą, która, jak zobaczymy, jest ostatecznym powodem ontologicznym wewnętrznej możliwości rzeczy, atoli nie można twierdzić, jakoby od wszechmocy Bożej, o ile się ona formalnie różni od Bożej istoty, rzeczona możliwość zależała.

Najpierw bowiem w takim razie wszechmoc Boża, którą przeciwnicy chcieli niezawodnie przez swą teorję podnieść, byłaby właśnie ograniczona albo raczej usunięta. Istotnie, gdyby wszechmoc Boża stanowiła ostateczną rację wewnętrznej możliwości rzeczy, to naodwrót rzeczy wewnętrznie niemożliwe byłyby takie dlatego, że ich Bóg uczynić nie może, czyli że ich urzeczywistnienie przewyższa Jego potęgę.

Możnaby zarzucić, że choćby się przyjęło, iż wewnętrzna możliwość nie zależy od wszechmocy Bożej, potęga Boża byłaby skończona, gdyż Bóg nie może zrobić tego, co mieści w sobie sprzeczność. Wszelako ograniczenie mocy Bożej jest w tym wypadku tylko pozorne. Rzecz bowiem sprzeczna w sobie jest w gruncie rzeczy czystą czyli absolutną nicością. Toż według słusznej uwagi św. Tomasza [1]) należy raczej mówić, że rzeczy, mieszczące w sobie sprzeczności, nie mogą się stać, aniżeli, że Bóg ich nie może uczynić.

Powtóre zaznaczymy, że gdyby możliwość wewnętrzna zależała od mocy Bożej, natenczas nigdybyśmy, bez osobnego objawienia ze strony Boga, nie wiedzieli, czy coś jest możliwe, czy też niemożliwe; do tego bowiem musielibyśmy znać w całej pełni *(comprehensive)* nieskończoną moc Bożą, co przewyższa siły nie tylko ludzkiego, ale wszelkiego stworzonego rozumu.

d) Nakoniec należy odrzucić woluntaryzm Kartezjusza. Drugi bowiem nasz dowód przeciw Okkamowi ma także

---

[1]) S. th., I, q. 25, a. 3.

tutaj — *mutatis mutandis* — zastosowanie. Jeżeliby różnica między możliwością a niemożliwością pochodziła od wolnej woli Bożej, wówczas bez objawienia nie wiedzielibyśmy, co jest możliwe, a co niemożliwe, gdyż nikt nie może znać dowolnych zamiarów Boga. Owszem, nawet objawienie niewieleby nam tutaj pomogło, bo w hipotezie Kartezjusza mógłby Bóg aktem wolnej woli postanowić, że i mylne objawienie jest możliwe.

Krom tego z nauki Kartezjusza wynika, że zanim wola Boża postanowi, iż te a te rzeczy są możliwe, niema żadnego przedmiotu, któryby rozum Boży poznał i woli przedstawił. Innemi słowy, Bóg chce pewnej rzeczy możliwej, której wcale nie zna. Tymczasem akt wolnej woli, jeśli nie ma być ślepym i nierozumnym, musi się oprzeć na poznaniu rozumu według zasady: *„Nil volitum nisi praecognitum“*.

Nie koniec na tem. Omawiana hipoteza prowadzi jeszcze do innych niedorzeczności. Gdyby możliwość zależała od woli Bożej, Bóg, postanawiając, że to lub owo jest niemożliwe, ograniczałby sam swoją potęgę, czyli czyniłby się skończonym. Nic też w takim wypadku nie byłoby pewne; nawet najoczywistsze zasady np. tożsamości lub sprzeczności mogłyby runąć, gdyby się tak Bogu podobało. Nic nie byłoby wewnętrznie niemożliwe; więc Bóg mógłby np. uczynić okrągły kwadrat, stworzenie niestworzone, człowieka nie będącego człowiekiem, lecz rośliną. Nic nie byłoby absolutnie konieczne; więc Bóg mógłby np. sprawić, żeby $2 + 2 = 5$, a suma kątów w trójkącie równała się 3 R. Nic nie byłoby samo w sobie moralnie dobre, bo Bóg mógłby np. postanowić, że tylko przez jakiś czas dobre należy czynić, a złego unikać, albo że to, co dzisiaj jest złe, jutro będzie dobre.

Możnaby powiedzieć, że powyższe niedorzeczności uchyla filozof francuski zapewnieniem, iż Bóg w niczem nie zmieni obecnego porządku, gdy go raz wybrał dowolnie, ponieważ toby się sprzeciwiało Jego mądrości i świętości. Niestety,

Descartes bezprawnie daje takie zapewnienie. Skoro według niego niema w tem absolutnej sprzeczności, żeby dwa a dwa nie było cztery, to kto może widzieć niemożliwość w tem, iż Bóg odwołuje swe postanowienie? Zresztą — co łatwo zrozumieć — Kartezjusz, trzymając się teorji, która nie uznaje absolutnie niezmiennych praw istnienia i myślenia, nie może wiedzieć, co odpowiada mądrości i świętości Bożej; co więcej, nie może na pewno udowodnić ani tych przymiotów Boga, ani Jego istnienia.

33. Teorja scholastyczna. — Wykazawszy mylność rozmaitych poglądów, dotyczących podstawy możliwości wewnętrznej, przedstawimy teorję, której się trzyma ogół scholastyków, i będziemy się starali o jej uzasadnienie.

1. Scholastycy zaznaczają najpierw, że możliwość ma swą rację najbliższą i wewnętrzną, tudzież że racją tą jest istota rzeczy możliwej, a mianowicie jej czynniki lub cechy. Innemi słowy, możliwość rzeczy zależy bezpośrednio od ich istoty.

Możliwość wewnętrzna — tak dowodzimy tego zapatrywania za Frickem [1]) — polega na zgodności cech. Lecz cechy są zgodne dlatego, że same w sobie są czemś i że są takie. Gdyby bowiem były nicością, wówczas byłaby także nicością złożona z nich całość; gdyby znowu były inne, mogłyby być niezgodne. A więc o wewnętrznej możliwości lub niemożliwości rozstrzyga bezpośrednio istota rzeczy.

2. Zgadzają się też wszyscy scholastycy w tem, że w Bogu tkwi ostateczny i zewnętrzny powód wewnętrznej możliwości, że tedy za mylne należy uważać mniemanie Chr. Wolffa i jego ucznia Storchenaua, według których tylko istnienie rzeczy, a nie ich istota, od Boga zależy; stąd scholastycy odrzucają także zdanie tych filozofów, jakoby rzeczy były możliwe nawet wtedy, gdyby wcale Boga nie było.

[1]) Ontologia sive metaphysica generalis, wyd. 3, Fryburg 1904, str. 83.

Że i tutaj słuszność jest po stronie naszej, można wykazać w następujący sposób:

Bóg, będąc jestestwem nieskończenie doskonałem, nie może od nikogo i od niczego zależeć. Lecz gdyby rzeczy możliwe nie miały w Nim ostatecznej racji, natenczas byłby od nich zawisły w swem działaniu. Skoro bowiem może uczynić tylko to, co jest możliwe, zależałby oczywiście od możliwości rzeczy, która stanowiłaby dla Niego przedmiot i normę działania. Więc rzeczy możliwe zależą ostatecznie od Boga, czyli mają w Nim swój ontologiczny fundament.

3. Scholastycy, chcąc bliżej oznaczyć sposób, w jaki możliwośc wewnętrzna zależy od Boga, mówią o zależności od Jego istoty. Gdy wszakże jedni (np. Schiffini, Mendive, Hontheim, Urráburu, Lehmen, Donat, B. Franzelin) czynią byty możliwe zawisłemi od samej istoty, to drudzy (np. Liberatore, Palmieri, Lahousse, De Maria, Remer i Vallet) uczą, że wprawdzie ostatecznym fundamentem rzeczy możliwych jest istota Boża, ale najbliższą podstawę mają one w Bożym rozumie.

Przyłączając się do zdania pierwszego, rozpoczynamy od twierdzenia, iż rzeczy możliwe nie pochodzą i nie mogą pochodzić od rozumu Bożego. To zaś twierdzenie tak uzasadniamy: Jedyna czynność ludzkiego rozumu wobec rzeczy możliwych polega na tem, że rozum poznaje wchodzące w ich skład cechy i tychże cech zgodność. Nie tworzy tedy ani cech, ani ich zgodności, tylko je odkrywa i przedstawia w sobie przez akt poznawczy. Innemi słowy, cechy i ich zgodność wyprzedzają czynność naszego poznania umysłowego. Więc nie dlatego rzeczy są możliwe, że je rozum ludzki poznaje jako możliwe, lecz przeciwnie dlatego je poznaje jako możliwe, że one już są takie. Atoli to samo należy powiedzieć także o rozumie Bożym, albowiem o istocie tego rozumu wnioskujemy (analogicznie) tylko na podstawie rozumu naszego.

W ten sposób mamy przygotowaną drogę do tezy, że ostateczną i jedyną racją zewnętrzną czyli ontologiczną wszelkiej możliwości wewnętrznej jest istota Boża. Skoro bowiem rzeczy możliwe nie zależą ani od Bożego rozumu, jak widzieliśmy przed chwilą, ani od mocy, ani od woli Bożej, jakeśmy wyżej wykazali przeciw Okkamowi i Kartezjuszowi, nie pozostaje nic innego, jak odnieść je do Bożej istoty. Ona zatem jest przyczyną ostateczną tej częściowej doskonałości, która się mieści w bytach możliwych. Odpowiada to wybornie jej doskonałości nieskończonej. Z tej doskonałości wynika, że wszelka doskonałość, znajdująca się poza nią, od istoty Bożej pochodzi i w niej *(eminenter vel virtualiter)* istnieje, tudzież że, jeżeli do bytu Bożego doda się wszystkie byty stworzone, to liczba bytów się powiększy, ale wartość doskonałości pozostanie ta sama.

Nie wypływa jednak z tego, żeby istota Boża była przyczyną sprawczą bytów możliwych; byty te bowiem aktualnie nie istnieją, o przyczynie zaś sprawczej można mówić tylko wtedy, gdy wywołany jej działaniem skutek jest faktem dokonanym. Istota Boża jest wszystkich bytów możliwych przyczyną t. zw. wzorową *(causa exemplaris)* czyli poprostu wzorem. Innemi słowy, na nieskończenie doskonałej istocie Bożej, która w nieskończony sposób daje się naśladować i którą na swój sposób (analogicznie) naśladują koniecznie wszystkie rzeczy stworzone, wzorują się również koniecznie byty możliwe jako jej możliwe naśladownictwa. Natomiast to, co się w istocie Bożej nie może zawierać i co jej nie może naśladować, jest czystą nicością. Stąd rzeczy niemożliwe jako takie nie opierają się na tej istocie.

Należy wszakże dodać, że jakkolwiek byty możliwe nie pochodzą naszem zdaniem co do swej racji zewnętrznej od rozumu Bożego, to jednak istnieją w nim sposobem idealnym, t. j. jako zewnętrzny przedmiot jego poznania, a przed tem poznaniem nie mają istnienia aktualnego. Rozum miano-

wicie Boży widzi najdokładniej w istocie Bożej, zawierającej w sobie doskonałość rzeczy możliwych, wszystkie sposoby, według których może ją naśladować stworzenie. W tem tedy znaczeniu można i trzeba powiedzieć, iż rozum Boży tworzy byty możliwe; daje im bowiem istnienie idealne czyli logiczne.

ROZDZIAŁ III.

O transcendentalnych właściwościach bytu.

Są pewne przymioty bytu, które przysługują bez wyjątku wszelkiemu bytowi jako takiemu i dlatego zowią się transcendentalnemi. Noszą także miano transcendentalnych oznaczeń. Rzeczywiście oznaczają one czyli określają bliżej transcendentalne pojęcie bytu, wskazując pewien realny sposób bytowania, który, niezależnie od naszego umysłu, towarzyszy wszelkiemu bytowi i różni się od niego logicznie, a którego pojęcie bytu nie wyraża. Wreszcie zowiemy często owe przymioty właściwościami transcendentalnemi, przyczem wyraz właściwość *(proprietas)* bierze się szerzej. W ścisłem bowiem znaczeniu właściwością jest to, co koniecznie przysługuje istocie i wyróżnia ją od istot innych, chociaż się w niej jako takiej nie mieści. Właściwość tedy ścisła jest pewną doskonałością do istoty dodaną. Tymczasem właściwość transcendentalna nie dodaje i nie może nic dodać do bytu, gdyż byt, jak wiemy, obejmuje wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieć może; ona tylko zaznacza formalnie pewną doskonałość, zawartą *implicite* w każdym bycie.

Łatwo się domyślić, że towarzyszące wszelkiemu bytowi właściwości orzekają się o rozmaitych rzeczach podobnie, jak byt, t. j. analogicznie.

Liczymy trzy właściwości transcendentalne bytu: jedność, prawdziwość i dobroć. Innemi słowy: wszelki byt jest jeden, prawdziwy i dobry. Mówimy też o każdym bycie, że jest

„rzeczą“ i „czemś“, ale te dwa pojęcia, o których już była wzmianka wyżej [1]), nie mając dokładnie określonej treści, nie różnią się od pojęcia bytu; natomiast jedność, prawdziwość i dobroć są ściśle oznaczone. Jakoż byt może być uważany albo o ile istnieje w sobie, albo o ile się odnosi do czegoś. W pierwszym wypadku mamy niepodzielenie czyli jedność bytu, w drugim albo prawdę albo dobroć. Wszelki bowiem byt może się odnosić tylko do dwóch władz: rozumu i woli [2]); w odniesieniu do rozumu zowie się prawdziwym, w odniesieniu do woli — dobrym.

Ponieważ przeciwieństwem jedności jest mnogość, prawdziwości — fałsz, a dobroci — zło, przeto, mówiąc o transcendentalnych przymiotach, zajmiemy się, dla lepszego zrozumienia ich istoty, także ich przeciwieństwami. Nadto, po omówieniu jedności i mnogości, poświęcimy osobny ustęp tożsamości i różnicy, z których pierwsza styka się z jednością, a druga z mnogością.

I. Jedność i mnogość.

A. Jedność.

34. Pojęcie jedności. — Jedność *(unitas)* transcendentalna polega na tem, że byt nie jest w sobie podzielony. Unitas — głoszą scholastycy — est entis indivisio. Stąd jednem *(unum)* zowiemy to, co nie jest podzielone. „Unum nihil aliud significat — powiada św. Tomasz [3]) — quam ens indivisum“.

Często dodajemy do powyższego opisu (niema tu bowiem, jak każdy łatwo zrozumie, ścisłej definicji), że jedno

---

[1]) Zob. str. 19.

[2]) „Abstraction faite de Dieu, ... qu'y a-t-il au monde qui s'étend à tout? L'intelligence humaine, capable de tout connaître; la volonté humane, capable de tout vouloir“. Mercier, dz. przyt., str. 256.

[3]) S. th., I, q. 11, a. 1.

jest „oddzielone od wszelkiej innej rzeczy". Otóż ten dodatek wyraża tylko następstwo, wynikające zwyczajnie z jedności, ale do jej istoty nie należy. Jeżeli rzeczy jest wiele, to każda z nich przez to samo, że jest niepodzielona w sobie, jest także oddzielona od wszystkich innych. Choćby wszakże poza pewnym bytem nic nie było, byt nazywałby się prawdziwie jednym, byleby nie był w sobie podzielony.

Tak tedy jedność transcendentalna żadnej nowej doskonałości bytowi nie przynosi; dodaje jedynie do jego pojęcia zaprzeczenie podziału. Lecz obok tej strony ujemnej jest w niej także coś dodatniego, bo zaprzeczenie podziału oznacza w bycie pewną doskonałość, która jest tem większa, im więcej byt posiada jedności, czyli im więcej wyklucza podział [1]).

Od jedności transcendentalnej należy dobrze odróżnić jedność liczbową albo liczebną, tudzież t. zw. jedyność.

Jedność liczebna *(u. numerica)*, zwana także matematyczną lub predykamentalną, jest to samo, co jedność jedynki, która tworzy podstawę liczby, wziętej w ściślejszem znaczeniu [2]). Ta jedność nie odnosi się do każdego bytu, lecz daje się sprowadzić do pewnej kategorji rzeczy, t. j. do ilości.

Jedyność *(unicitas)* jest jednością (czyli niepodzieleniem) bytu, która wyklucza istnienie albo tylko aktualne albo także możliwe innych takich bytów. W tem znaczeniu mówimy: Bóg jest jedyny, lub: w naszym układzie planetarnym słońce jest jedyne. Pojęcie tedy jedyności nie jest transcendentalne: wszystko, co jest jedyne, jest jedno, ale nie wszystko, co jest jedno, jest jedyne.

35. Gatunki jedności. — Jedność transcendentalna jest dwojaka: rzeczowa i logiczna.

1. Jedność rzeczowa *(u. realis)* czyli ontologiczna przy-

[1]) Zob. B. Franzelin, Quaestiones selectae ex philosophia scholastica, str. 326 i n.

[2]) O liczbie będzie mowa niżej (n. 38).

sługuje rzeczom niezależnie od naszego poznania. Dzieli się najpierw na jedność prostoty i złożenia.

a) Jedność prostoty *(u. simplicitatis)*, zwana także jednością niepodzielności *(u. indivisibilitatis)*, polega na tem, że byt jest nie tylko niepodzielony, lecz także niepodzielny, ponieważ nie ma części czyli jest prosty. Taką jedność przypisujemy duszy ludzkiej, duchowi stworzonemu, oraz Bogu.

b) Jedność złożenia *(u. compositionis)* jest właściwością tych rzeczy, które, składając się z części, nie są podzielone, ale są podzielne, t. j. mogą być podzielone.

Jedność złożenia występuje znowu jużto jako substancjalna, jużto jako przypadłościowa.

α) Jedność substancjalna *(u. substantialis)* istnieje w substancji złożonej z części substancjalnych. Taka jedność jest np. w człowieku, którego istota substancjalna składa się z duszy i z ciała.

β) Jedność przypadłościowa *(u. accidentalis)* zachodzi wtedy, gdy rozmaite substancje, oddzielone od siebie, łączą się w jakiejś wspólnej przypadłości (np. dwóch ludzi dźwiga równocześnie ten sam ciężar), albo gdy jakaś substancja łączy się z swoją przypadłością (np. człowiek i jego myślenie).

Nadto jedność złożenia jest i zowie się albo naturalną albo sztuczną albo moralną albo jednością agregacji.

α) Jedność naturalna *(u. naturalis)* pochodzi z natury. Taką jest jedność duszy i ciała w człowieku lub jedność człowieka i jego myślenia.

β) Jedność sztuczna *(u. artificialis)* nie jest dziełem natury, lecz ludzkiej sztuki. Taką jedność mają szafa, dom, młyn.

γ) Jedność moralna *(u. moralis)* powstaje przez to, że wiele jestestw (świadomie lub nieświadomie) zmierza do jednego celu. Tu należy jedność rodziny, państwa, roju pszczelnego lub mrowiska [1]).

[1]) Jedność moralna we właściwem znaczeniu wiąże tylko jestestwa rozumne.

δ) Jedność agregacji *(u. aggregationis)* polega na prostem nagromadzeniu podobnych do siebie rzeczy w jednem miejscu. W tem znaczeniu mówimy o jedności zebranego na ulicy tłumu ludzi, stosu kamieni, kopicy siana[1]).

Dalej rozróżniamy często w zakresie jedności realnej: *unum per se* czyli *unum simpliciter* (bez zastrzeżeń) i *unum per accidens* (jedność przypadkowa, przygodna) czyli *unum secundum quid* (pod pewnym względem).

To, co posiada jedność prostoty lub złożenia, a mianowicie w tym drugim wypadku jedność substancjalną, zowie się *unum per se.* Natomiast to, co ma jedność przypadłościową, sztuczną, moralną lub agregacji, zowie się *unum per accidens.* Więc np. dusza ludzka lub człowiek są *unum per se;* natomiast człowiek i jego myśl, szafa, rodzina, tłum ludzi są *unum per accidens*[2]).

Wreszcie dzielą scholastycy jedność rzeczową na istotną czyli formalną *(u. essentialis, formalis)* i indywidualną czyli jednostkową *(u. individualis, singularis).*

Pierwsza jest jednością istoty, która rzecz stanowi i przez którą rzecz razem z innemi podobnemi rzeczami należy do pewnego gatunku. Dzięki drugiej byt jest jednostką, wskutek czego ani nie jest, ani nie może być podzielony na inne byty, któreby się z nim utożsamiały.

2. Jedność logiczna *(u. logica)* nie istnieje w rzeczach, ale jest dziełem rozumu i występuje jako jedność bądź rodzajowa *(u. generica),* bądź gatunkowa *(u. specifica).* W pierwszym wypadku rozum obejmuje różne gatunki jednem poję-

---

[1]) Jedność agregacji jest najniższym stopniem jedności; niektórzy widzą w niej jedność tylko pozorną.

[2]) Niektórzy autorowie zowią *unum per se* substancję wraz z przypadłością, która z natury z nią się łączy. W tem znaczeniu człowiek i jego myśl lub wiedza, a tem bardziej człowiek i jego rozum tworzą *unum per se.* Jeszcze inni widzą *unum per se* w każdem połączeniu substancji z przypadłościami.

ciem rodzajowem, w drugim łączy osobniki w jednem pojęciu gatunkowem. Tak np. między Sokratesem a Platonem zachodzi jedność gatunkowa, bo obaj są ludźmi, natomiast między człowiekiem a zwierzęciem istnieje jedność rodzajowa, bo do człowieka i zwierzęcia odnosi się rodzajowe pojęcie jestestwa zmysłowego *(animal)*.

36. Wszelki byt jest jeden. — Że jedność jest rzeczywiście transcendentalnym przymiotem bytu, nie potrzeba długo dowodzić.

Gdyby jakiś byt nie był jeden, pochodziłoby to stąd, że jest podzielony; atoli w takim razie mamy do czynienia nie z bytem, ale z bytami.

Powtóre wszelki byt jest albo prosty albo złożony. W pierwszym wypadku jest jeden, bo jest nie tylko niepodzielony, lecz także niepodzielny. W drugim wypadku nie istnieje jako zbyt złożony, póki części, z których się składa, są oddzielone; dopiero przez zjednoczenie tychże części powstaje byt złożony [1]).

Słuszne tedy jest zdanie: *Unum et ens convertuntur.*

Możnaby jednak zarzucić, że przecież jest byt, któremu nie przysługuje jedność transcendentalna; w przeciwieństwie bowiem do jedności stoi mnogość, która jest czemś, a więc bytem, chociaż, powstając przez podział, nie posiada jedności.

Jak pojęcie bytu — odpowiadamy na to — tak też pojęcie jedności orzeka się analogicznie. Stąd łatwo zrozumieć, że coś może być pod pewnym względem podzielonem, a więc mnogiem, pod innym zaś względem niepodzielonem czyli jednem. Jakoż w każdej mnogości jest jakaś jedność. „To, co jest mnogie co do części — czytamy u św. Tomasza [2]) — jest jedno co do całości; a co jest mnogie co do przypadłości, jest jedno co do ich podmiotu; a co jest mnogie co

---

[1]) Św. Tomasz, S. th., I, q. 11, a. 1.
[2]) Tamże, I, q. 11, a. 1, ad 2.

do liczby, jest jedno co do gatunku; a co jest mnogie co do gatunków, jest jedno co do rodzaju; a co jest mnogie co do pochodzeń, jest jedno co do początku".

37. Podstawa jednostkowości. — Mówiąc o podziale jedności transcendentalnej, wymieniliśmy także jedność indywidualną czyli jednostkową, polegającą na tem, że byt nie może być podzielony na inne byty, któreby się z nim utożsamiały. Na tej jedności opiera się byt jednostkowy, zwany jednostką lub osobnikiem *(individuum, suppositum)*, jeżeli się odnosi do substancji [1]).

Łatwo wykazać, że wszystko, co istnieje, jest jednostką i że tylko jednostka może istnieć. Rzeczywiście z zasady sprzeczności wynika, że to, co jest tem, czem jest, czyli że to, co jest identyczne z sobą, nie może zarazem nie być tem, czem jest, czyli nie może być różnem od siebie. Lecz gdyby istniał jakiś byt, nie jednostkowy, ale ogólny, np. człowiek, który byłby człowiekiem A, B, C i t. d., natenczas człowiek ten byłby zarazem identyczny z sobą i różniłby się od siebie. Byłby identyczny z sobą, bo według przypuszczenia A = B = C; byłby różny od siebie, bo skoro jest ludzi wiele, to A nie może być B, a B nie może być C.

Jest tedy rzeczą jasną, że cokolwiek istnieje, musi być bytem jednostkowym: ogół jako taki istnieć nie może. Natomiast nie tak oczywista jest odpowiedź na pytanie, skąd pochodzi różnica realna i czysto liczebna między jednostkami, posiadającemi jednakową istotę, czyli należącemi do tego samego gatunku? Czem właściwie człowiek A różni się od człowięka B, a człowiek B od człowieka C? Dlaczego może być wiele ludzi, którzy różnią się między sobą nie istotą, lecz liczbą? Innemi słowy, stajemy przed spornem między

[1]) Wyraz łaciński: *„individuum"* stosuje się we właściwem znaczeniu tylko do substancji; wszakże w szerszem znaczeniu zowią się także przypadłości *individua*. Natomiast *suppositum*, o którem więcej powiemy później (n. 63), nigdy nie oznacza przypadłości.

scholastykami zagadnieniem, dotyczącem t. zw. *principium individuationis,* czyli podstawy, powodu i źródła jednostkowości rozmaitych bytów.

Zanim przedstawimy rozmaite teorje, wypada nam przedtem dobrze odgraniczyć pytanie, na które szukamy odpowiedzi. Otóż najpierw mówimy w tem miejscu wyłącznie o bytach stworzonych i substancjalnych. Nieskończony byt Boży jest z istoty swej jedyny i jednostkowy; wszystkie zaś byty przypadłościowe stają się jednostkowemi przez substancję, w której istnieją. Powtóre nie pytamy o zewnętrzne oznaki, czyli o t. zw. cechy jednostkowe (*notae individuantes),* zapomocą których, jak wiemy z logiki, odróżniamy jeden byt, jednego np. człowieka od drugiego. Te cechy nie są wewnętrzną podstawą jednostkowości, czyli nie tworzą jednostkowości; stąd mogę pomyśleć bardzo wiele np. osobników ludzkich, które mają te same cechy. Po trzecie szukamy wewnętrznej i ostatecznej racji indywiduacji.

1. Zapatrywania filozofów są w tej sprawie następujące:

a) Awicenna, Awerroes, Zarabella i Durandus mniemali, iż źródłem jednostkowości jest forma substancjalna.

b) Szkot widział to źródło w t. zw. *haecceitas,* będącej ostateczną doskonałością, przez którą natura staje się naturą, a która różni się od natury nie realnie, lecz „formaliter ex natura rei“ [1]). Podobnie uczył Sylwester Maurus.

c) Okkam, Locke [2]), Rosmini i Domet de Vorges [3]) uważają za podstawę jednostkowości istnienie.

d) Niektórzy dawniejsi myśliciele, a z nowszych Geyser [4]) sądzą, że jednostkowość rzeczy należy tłumaczyć nie tylko

---

[1]) Na czem polega ta różnica, zobaczymy niżej (n. 41, uwaga 2).

[2]) Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 27, n. 4, str. 441 i n.

[3]) Abrégé de métaphysique, 2 t., Paryż 1906, t. I, str. 61.

[4]) Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Monaster 1915, str. 29 i nn.

jej istnieniem, lecz także działaniem przyczyny sprawczej, od której istnienie pochodzi.

e) Wielu tomistów, z Doktorem Anielskim na czele, wskazuje inną podstawę jednostkowości dla substancyj duchowych, a inną dla cielesnych czyli złożonych z materji pierwszej i formy substancjalnej. W tamtych natura gatunkowa jest indywidualna z siebie; dlatego każda jednostka tworzy zarazem gatunek i to tak, że istnienie wielu duchów tego samego gatunku jest absolutnie niemożliwe. W substancjach cielesnych podstawą jednostkowości jest t. zw. „materia signata“ czyli dokładniej „materia signata per quantitatem dimensivam“, a więc materja pierwsza, oznaczona przez ilość, t. j. rozciągłość.

Właściwie tedy dwie są podstawy jednostkowości substancyj złożonych: materja pierwsza i rozciągłość; materja stanowi podstawę pierwszorzędną, rozciągłość — drugorzędną. Należy wszakże pamiętać, że materja i rozciągłość mogą być brane dwojako. I tak materję można uważać albo o ile się łączy z formą w jedną istotę substancjalną, albo o ile jest tejże formy podmiotem, oznaczonym przez pewne miejsce i pewien czas. Pojęta w pierwszy sposób materja wchodzi w skład istoty gatunkowej, którą orzekamy o wielu osobnikach, a tem samem nie może być źródłem indywiduacji; natomiast pojęta sposobem drugim stanowi, w myśl tomistycznej teorji, to źródło, gdyż przez nią forma staje się tą, a nie inną formą. Podobnie rozciągłość można za św. Tomaszem uważać albo o ile jest przypadłością doskonałą *(quantitas terminata)*, czyli mającą ściśle oznaczone wymiary, albo o ile jest przypadłością niedoskonałą (*quantitas interminata*), abstrahującą od ściśle oznaczonych wymiarów, bez których nie istnieje w naturze. W pierwszem znaczeniu ilość nie może być podstawą jednostkowości; przeciwnie sama staje się jednostkową, jak każda przypadłość, przez substancję, do której należy. Zato wzięta w znaczeniu drugiem, stanowi

„principium individuationis“; do tej bowiem rozciągłości pozostaje materja w stosunku istotnym [1]).

f) Wreszcie według Suareza [2]) podstawą jednostkowości jest byt substancjalny (*entitas substantiae*). Substancje zatem złożone z materji i formy indywidualizują się właśnie temi dwoma elementami istotnemi, duchy zaś czyste są osobnikami dzięki swej prostej istocie, która jest samą formą. W ten sposób mogą w obu wypadkach istnieć liczne osobniki, należące do tego samego gatunku.

2. Nie zapuszczając się w gruntowną ocenę wymienionych teoryj, dotyczących zagadnienia, do którego (w przeciwieństwie do wielu autorów) nie przywiązujemy wielkiej wagi, zaznaczamy najpierw, że tylko dwie ostatnie mają za sobą najsilniejsze stosunkowo racje i dlatego liczą także najwięcej zwolenników.

Powtóre stwierdzamy, że różnica między Tomaszem a Suarezem jest tutaj raczej pozorna, niż rzeczywista. Suarez poprzestaje na wskazaniu najbliższej racji jednostkowości. Tą zaś racją jest istotnie konkretny stan bytu czyli całość bytu substancjalnego, co uznają także jego przeciwnicy [3]). Natomiast Doktor Anielski idzie w swem badaniu dalej i chce wskazać ostateczne źródło metafizyczne indywiduacji.

---

[1]) Św. Tomasz, De ente et essentia, c. 2; In Boët. de Trinitate, q. 4. a. 2; S. contra gent., l. II, c. 92—93; S. th., I, q. 50, a. 4. — Tomiści różnią się w tłumaczeniu nauki Doktora Anielskiego o podstawie indywiduacji. Por. np. De Maria, Philosophia peripatetico-scholastica, t. I, Rzym 1892, str. 532 i nn.; Mercier, Métaphysique générale, str. 89 i nn.; Nys, Cosmologie, t. II, Lowanjum i Paryż 1918, str. 168 i nn.; Hugon, Principes de philosophie, str. 76 i nn.

[2]) Disputationes metaphysic., disp. 5, sec. 6, n. 1 (t. 25, str. 180).

[3]) Tegoż zapatrywania bronił pod wpływem Suareza również Leibniz w rozprawie doktorskiej p. t.: Disputatio metaphysica de principio individui (1663). Jakoż teza jego brzmiała: Omne individuum sua tota entitate individuatur. Zob. Mahieu, François Suarez, Paryż 1921, str. 517 i n.

Po trzecie, uważając teorję św. Tomasza za prawdopodobną, sądzimy, że nikt dotąd nie potrafił jej udowodnić w sposób apodyktyczny [1]). W szczególności trudno, naszem zdaniem, mimo rozmaitych tłumaczeń tomistów, zrozumieć, w jaki sposób rozciągłość, która jako przypadłość przypuszcza istnienie, a tem samem także indywidualność substancji, może być choćby drugorzędną przyczyną jej jednostkowości. Tem trudniejsze jest do zrozumienia twierdzenie, że substancje duchowe muszą się różnić między sobą nie tylko liczebnie, lecz także gatunkowo. Jakkolwiek godzimy się na to, iż za różnicą formy substancjalnej idzie różnica gatunkowa, to jednak nie możemy pojąć, żeby istnienie wielu duchów tego samego gatunku było absolutnie niemożliwe, czyli żeby każdy duch w swoim gatunku musiał być jedyny. Czy naprawdę Bóg nie potrafiłby stworzyć duchów, któreby się różniły nie istotą, lecz samem tylko istnieniem? Nie koniec na tem. Sam św. Tomasz zdaje się w pewnem miejscu [2]) przyznawać metafizyczną możliwość wielu duchów w obrębie tego samego gatunku. Tak go też rozumieją najznakomitsi jego komentatorowie i zwolennicy, a mianowicie Sylwester z Ferary, Capreolus, Bannez, Sylvius i wielu innych [3]).

B. Mnogość.

38. Mmogość i liczba, oraz ich podziały. — Wspomnieliśmy wyżej, że przeciwieństwem jedności jest mnogość *(multitudo)*; zowiemy ją także mnóstwem lub wielością *(pluralitas)*. Jak tedy jedność polega na tem, że byt jest niepodzielony w sobie, a oddzielony od innych bytów, tak

[1]) Zob. Descoqs, Essai critique, str. 171 i nn.

[2]) Mowa tu o sławnym tekście „Valde ruditer argumentantur etc.“, zawartym w ostatniej części dziełka „De unitate intellectus contra Averroistas“, które św. Tomasz napisał między 1270 a 1272 r., a więc już pod koniec swego żywota.

[3]) Zob. Descoqs, dz. przyt., str. 214 i nn.

mnogość uchodzi słusznie za następstwo podziału. Stąd św. Tomasz [1]) opisuje mnogość jako to, „quod est ex unis, quorum unum non est alterum". Widać z tego, że do mnogości potrzeba więcej bytów niepodzielonych czyli więcej jednostek transcendentalnych i to rozróżnionych; potrzeba nadto — o czem mówi świadomość — żeby rozum ujmował te rozróżnione jednostki razem jako pewną jedność. Taką mnogością są np. zebrani w kościele ludzie lub gwiazdy na niebie.

Scholastycy odróżniają zwyczajnie od mnogości liczbę *(numerus)*. Każda mianowicie liczba jest mnogością, ale nie każda mnogość jest liczbą. Liczba dodaje do mnogości ograniczenie, czyli zamyka mnogość ostatnim bytem niepodzielonym, t. j. ostatnią jednostką. Innemi słowy, zawartość mnogości nie jest oznaczona; natomiast liczba składa się z jednostek oznaczonych i „zliczonych", a tem samem jest całością, złożoną z częścl skończonych, jest sumą ograniczoną, skończoną.

Ta ostatnia jednostka, która zamyka liczbę, rozstrzyga o jej naturze czyli nadaje jej charakter specyficzny. Stąd jeżeli do jakiej liczby dodamy lub od niej odejmiemy jednostkę, powstaje nowy gatunek liczby. „Si aliquid — powiada Doktor Anielski [2]) — addatur aut subtrahatur a numero aliquo, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum autem in numeris est unitas".

Rozróżniamy liczbę konkretną (*n. numeratus*) i oderwaną (*n. numerans*). Pierwsza jest mnogością r z e c z y, np. pięć lub tysiąc drzew; druga mnogością, uważaną n i e z a l e ż n i e od rzeczy, np. pięć, tysiąc. Łatwo zrozumieć, że liczba konkretna istnieje przedmiotowo poza nami, że oderwana ma fundament w rzeczach, ale jako taka powstaje przez czynność abstrakcyjną naszego rozumu i tylko w nim istnieje.

[1]) I Sent., dist. 24, q. 1, a. 12, ad 2.
[2]) In VIII Metaphysic., lect. 3.

Liczba (i mnogość), którąśmy mieli dotąd na myśli, zwie się transcendentalną. Obok niej istnieje liczba w ściślejszem znaczeniu, właściwa, predykamentalna czyli matematyczna. Tamta składa się z jednostek transcendentalnych, ta — z jednostek predykamentalnych, matematycznych, zwanych także jedynkami. Tamta powstaje przez samo rozróżnienie bytów, ta przez podział lub mierzenie ilości ciągłej czyli rozciągłości. Tamta stosuje się do przedmiotów wszelkiej kategorji; ta tylko do kategorji, będącej ilością. W tamtej jednostki tworzą całość, ale nie następują po sobie w porządku naturalnym; ta rozpoczyna się od jednostki pierwszej, będącej jednostką zasadniczą, po której idą w uporządkowanym szeregu stosujące się do niej jednostki następne.

Należy dodać, że jak liczba transcendentalna jest z istoty swej skończona, tak też matematyczna. Wyraża bowiem ściśle oznaczoną miarę pewnej ilości. Stąd scholastycy określają zwyczajnie liczbę jako mnogość, zmierzoną przez jedynkę — multitudo mensurata per unum [1]). Do tegoż zdania przyznaje się Sigwart. „Każda liczba — czytamy w jego Logice [2]) — jest nie tylko wielością, ale wielością, którą pojmujemy jako zebraną razem i zamkniętą... Tylko do skończonej liczby można wogóle stosować pełne pojęcie liczby, a nieskończona liczba jest *contradictio in adiecto*“ [3]).

U w a g a. Liczby matematyczne dzielą się na całkowite i ułamkowe (ułamki). Do tego podziału dołączono z biegiem czasu inne, które rozszerzyły pierwotne pojęcie liczby matematycznej. I tak mówimy dziś także o iczbach algebraicznych, liczbach rzeczywistych i urojonych, wymiernych i niewymiernych, dodatnich i ujemnych i t. d.

---

[1]) Zob. św. Tomasz, S. th., I, q. 7, a. 4, c.

[2]) Logik, wyd. 4 (Maiera), Tybinga 1911, t. II, str. 46, 53 i n.

[3]) Zob. także M. Wartenberg, Das Problem des Wirkens, Lipsk 1900, str. 137, tudzież Isenkrahe, Das Endliche und das Unendliche, Monaster 1915, str. 61 i nn.

II. Tożamość i różnica.

A. Tożsamość.

39. Pojęcie i podział tożsamości. — Tożsamość (*identitas*) wiąże się ściśle z jednością: to, co jest niepodzielone w sobie, utożsamia się z samem sobą. Różnią się jednak pojęcia tożsamości i jedności tem, że pierwsze dodaje do drugiego pewien stosunek, a mianowicie stosunek albo rzeczy do siebie samej albo jednej rzeczy do drugiej. Z jednej bowiem strony rozum nasz może porównać jakąś rzecz z nią samą, jak gdyby miał przed sobą dwie różne rzeczy; z drugiej zaś może porównać między sobą różne rzeczy i odkryć w nich coś wspólnego. W pierwszym wypadku zachodzi tożsamość bezwzględna, w drugim — względna.

1. Tożsamość bezwzględna (*i. absoluta*) jest zgodnością rzeczy z sobą; Sokrates np. utożsamia się z samym sobą. Mamy tu tedy tożsamość w ścisłem słowa znaczeniu; ponieważ istnieje ona niezależnie od naszego poznania, przeto zowie się także realną, rzeczową (*i. realis*). Choć wszakże Sokrates sam w sobie jest bytem jednym, rozum mój porównywa Sokratesa z Sokratesem, jak gdyby było dwóch Sokratesów, i stwierdza zachodzący między nimi stosunek zgodności. Z tego zaś wynika, że tożsamość rzeczowa jest stosunkiem, istniejącym w myśli, czyli logicznym; żaden bowiem byt nie odnosi się w naturze do siebie samego.

Ponieważ tożsamość bezwzględna ma trzy główne stopnie, dlatego rozróżniamy dalej tożsamość: metafizyczną, fizyczną i moralną.

a) Tożsamość metafizyczna (*i. metaphysica*) zachodzi wówczas, gdy byt nie podlega zgoła żadnym zmianom. Taka tożsamość jest tylko w Bogu.

b) Tożsamość fizyczna (*i. physica*) przysługuje tym rzeczom, które, mimo zmian przypadłościowych, zachowują bez zmiany swą istotę. W tem znaczeniu wszelki duch stwo-

rzony i dusza ludzka są zawsze te same. W mniejszym stopniu możemy tożsamość fizyczną przyznać pewnym substancjom cielesnym. Mogę np. powiedzieć, że jakaś moneta jest tą samą, którą wybito za czasów Salomona, albo że jakiś drogi kamień jest ten sam, który zdobił niegdyś koronę Karola W.

c) Tożsamość moralna (*i. moralis*) jest wtedy, gdy rzecz wprawdzie zwolna się zmienia, ale w mniemaniu ludzkiem uchodzi za tę samą. Tak np. każdy organizm, roślinny, zwierzęcy czy ludzki, zowie się tym samym, póki żyje. Podobnie przyznajemy tożsamość moralną płynącej rzece lub społeczności, która, mimo zmiany członków, trwa przez jakiś czas, lub domowi, który już nieraz był restaurowany i przerabiany.

2. Tożsamość względna (*i. relativa*), zwana także logiczną (*i. logica*), jest tożsamością w szerszem znaczeniu, albowiem zasadza się na zgodności wielu różnych rzeczy w jednem pojęciu. Zgadzają się zaś różne rzeczy w jednem pojęciu dlatego, że są pod pewnym względem podobne do siebie; innemi słowy, tożsamość względna przypuszcza realny stosunek podobieństwa.

Dzieli się ona na istotną i przypadłościową.

a) Tożsamość logiczna jest istotna (*i. essentialis*), gdy różne rzeczy zgadzają się w jednem pojęciu, które przedstawia coś istotnego. Może być znowu dwojaka: rodzajowa lub gatunkowa. Jest rodzajowa, gdy rzeczy jednoczą się w pojęciu rodzajowem; tak np. człowiek i koń jednoczą się w pojęciu jestestwa zmysłowego (*animal*). Jest gatunkowa, gdy rzeczy łączą się w pojęciu gatunkowem; między wszystkimi ludźmi np. zachodzi tożsamość gatunkowa.

b) Tożsamość logiczna jest przypadłościowa (*i. accidentalis*), gdy różne rzeczy zgadzają się w jednem pojęciu, które przedstawia coś przypadłościowego. I ta tożsamość jest dwojaka: jakościowa lub ilościowa. W pierwszym wypadku rzeczy utożsamiają się w jakości, a mianowicie w kształcie i zowią się

podobnemi w ścisłem znaczeniu; dwa zbudowane według tego samego planu domy, choćby się różniły wielkością, są do siebie podobne. W drugim wypadku rzeczy utożsamiają się w ilości i zowią się właściwie równemi; dwa ciała, mające ten sam ciężar, są równe.

40. Podobieństwo. — Z pojęciem tożsamości styka się blisko pojęcie podobieństwa. Tożsamość istotna jest podobieństwem co do natury, a jakościowa podobieństwem, jak się rzekło, w ścisłem znaczeniu.

Tu miejsce wspomnieć o sławnym w swoim czasie sporze między Leibnizem a Samuelem Clarkem, dotyczącym odpowiedzi na pytania, czy są lub przynajmniej mogą być w świecie dwie rzeczy całkiem pod każdym względem do siebie podobne. Leibniz [1]), jak przedtem stoicy [2]) i Giordano Bruno, odpowiedział na obydwa pytania przecząco. Wprawdzie niema w tem według niego sprzeczności, żeby takie rzeczy w naturze istniały, lecz gdyby je Bóg stworzył, działałby bez racji dostatecznej, co się nie daje pogodzić z Jego mądrością. Za tą nauką, którą Leibniz streścił w t. zw. *„principium identitatis indiscernibilium“*, a którą zwalczał Clarke, poszedł Wolff z wielu innymi. Nie brak pośród nich nawet takich, którzy twierdzili, iż istnienie dwóch rzeczy doskonale podobnych jest absolutnie niemożliwe.

Nie trudno ocenić tę teorję.

Twierdzimy tedy najpierw razem z Leibnizem, że niema w tem sprzeczności, żeby istniały w świecie dwie zupełnie do siebie podobne rzeczy, czyli że istnienie takich rzeczy

---

[1]) Lettres entre Leibniz et Clarke, IV Pismo Leibniza, §§ 4 i 5 (Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, 2 t., Lipsk 1904—1906, t. I, str. 145 i n.).

[2]) „Stoicum est quidem — świadczy Cycero (Academicorum priorum l. II, c. 26 [Opera omnia, t. XVI, Mannhemii 1823, str. 64])— nec admodum credibile: nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum“.

nie jest absolutnie niemożliwe. Jeżeli jedna z tych rzeczy może istnieć sama, to może istnieć druga we wszystkiem do niej podobna; z tego, że obie mają istnieć równocześnie, nie wynika chyba żadna niedorzeczność.

Powtóre zauważymy przeciw Leibnizowi, że niczem nie uzasadnia swego twierdzenia, iż Bóg, stwarzając dwie rzeczy zupełnie do siebie podobne, działałby bez wystarczającego powodu. Skoro wcale niepodobne do siebie rzeczy mogą mieć jakiś cel, dlaczego nie mogłyby go mieć rzeczy doskonale podobne? Zresztą, choć wszystko musi mieć rację wystarczającą, jednak nie można wskazać racji, dla której byt skończony wykluczałby możliwość innego bytu, pod każdym względem do niego podobnego.

Niech też nikt, w myśl postawionego przez Leibniza „principium identitatis indiscernibilium", nie mówi za nim, że gdyby istniał taki byt, wówczas oba byty nie dałyby się odróżnić, a przez to byłyby tym samym bytem. Wszak wiele jest rzeczy tak do siebie podobnych, że nie możemy wskazać, przynajmniej na pierwszy rzut oka, czem się różnią między sobą, a jednak ich nie utożsamiamy. Choćby tedy istniały dwa byty pod każdym względem podobne do siebie, moglibyśmy poznać, iż są dwoma różnemi bytami.

Czy wszakże są faktycznie na świecie dwie rzeczy tak do siebie podobne, że się zgadzają między sobą nie tylko we wszystkich swoich przymiotach czy szczegółach, lecz także w stopniu każdego przymiotu czy szczegółu, tego nie wiemy. W każdym razie nikt takich rzeczy nigdzie nie odkrył.

B. Różnica.

41. Pojęcie i podział różnicy. — Przeciwieństwem tożsamości jest rozróżnienie, różność czyli, jak się zwyczajnie wyrażamy, różnica *(distinctio)*. Stąd mówi się często, że różnica jest zaprzeczeniem tożsamości. Jak zaś tożsamość

opiera się na pewnego rodzaju jedności, tak różnica zachodzi tylko tam, gdzie jest pewna mnogość.

Ponieważ różnica może być między rzeczami lub pojęciami, przeto wogóle mamy różnicę rzeczową lub logiczną.

1. Różnica rzeczowa *(d. realis)* istnieje między rzeczą a rzeczą, niezależnie od naszego rozumu. Przybiera ona rozmaite postaci:

a) Ze względu na podmiot różnicy dzieli się na substancjalną i przypadłościową.

α) Różnica substancjalna *(d. substantialis)* istnieje między substancjami lub częściami substancjalnemi, więc np. między dwoma ludźmi lub między duszą a ciałem tego samego człowieka.

β) Różnica przypadłościowa *(d. accidentalis)* jest wtedy, gdy różnią się między sobą substancja i przypadłość (np. człowiek i jego wielkość) lub same przypadłości (np. wielkość i barwa człowieka).

b) Ze względu na doskonałość czyli stopień zowiemy rzeczową różnicę zupełną lub niezupełną, większą lub mniejszą, oraz dodatnią lub ujemną.

α) O różnicy zupełnej *(d. adaequata)* mówimy wtedy, gdy rzeczy w całości różnią się między sobą (dusza i ciało w człowieku); gdy różnią się tylko częściowo (cały człowiek i jego dusza), mówimy o różnicy niezupełnej *(d. inadaequata)*.

β) Różnica większa *(d. maior)* domaga się, aby rzeczy były od siebie oddzielone albo, jeśli się łączą, dały się, przynajmniej absolutnie mówiąc, t. j. bez wewnętrznej sprzeczności, oddzielić. Zobaczymy później, że pewne przypadłości, a mianowicie rozciągłość, choć w naturalnych warunkach tkwią w substancji, mogą oddzielnie od niej istnieć. Z różnicą mniejszą *(d. minor)* spotykamy się znowu wtedy, gdy byty, mimo zachodzącej między nimi różnicy realnej, żadną miarą oddzielić się od siebie nie dadzą. Myśl np. absolutnie nie może istnieć bez rozumu, a szybkość bez ruchu. Różnica

mniejsza zowie się często sposobową *(d. modalis)*, gdyż przypadłości, mające tak niedoskonałą istotę, że oddzielnie od rzeczy istnieć nie mogą, zowią się tejże rzeczy przypadłościami sposobowemi czyli sposobami (*modi*).

γ) Wreszcie różnicę dodatnią (*d. positiva*) mamy między bytami prawdziwemi; natomiast różnica między bytem a niebytem, wzrokiem np. a ślepotą, światłem a ciemnością nosi nazwę ujemnej *(d. negativa)*.

2. Różnica logiczna *(d. logica, mentalis, rationis)* zachodzi między pojęciami tej samej rzeczy. Jest ona dwojaka: czysto logiczna i wirtualna.

a) Różnica czysto logiczna *(d. pure mentalis* albo *rationis ratiocinantis)* nie ma żadnej podstawy w rzeczy, lecz powstaje wyłącznie przez działanie rozumu naszego. Tak różni się człowiek od jestestwa zmysłowo-rozumnego albo wogóle to, co jest określone definicją, od tejże definicji.

b) Różnica wirtualna *(d. virtualis* lub *rationis ratiocinatae)* istnieje między pojęciami tego samego przedmiotu, atoli posiada podstawę nie tylko w rozumie, lecz także w rzeczy. Tak bywa wówczas, gdy o pewnej rzeczy nie tworzymy sobie jednego doskonałego pojęcia, ale poznajemy ją zapomocą wielu pojęć w ten sposób, że każde z nich przedstawia wprawdzie rzecz całą, atoli niedokładnie, bo tylko pod pewnym względem. Różnica wirtualna dzieli się znowu na doskonałą i niedoskonałą.

α) Różnica wirtualna doskonała (*d. virtualis perfecta*), zwana także zupełną lub większą, opiera się na doskonałej podstawie w rzeczy. Doskonała zaś podstawa jest w rzeczy wtedy, gdy rozmaite pojęcia, choć się odnoszą do tego samego przedmiotu, wykluczają się co do swej treści, wskutek czego to, co wyrażają, może istnieć osobno w innych przedmiotach. Taka doskonała różnica wirtualna zachodzi np. w człowieku między jego zmysłowością (*animalitas*) a rozumnością (*rationalitas*), albo w duszy ludzkiej między duszą

rozumną, zmysłową i roślinną. Wprawdzie w człowieku to samo co do rzeczy jest zmysłowość i rozumność, ale poza nim osobno istnieje zmysłowość (bez rozumu) w zwierzętach, a rozumność (bez zmysłów) w duchach. Podobnie jedną ma człowiek duszę, mianowicie rozumną; mogę jednak w tej jednej duszy rozróżnić jeszcze duszę zmysłową i roślinną, które się różnią między sobą i od duszy rozumnej wirtualnie, gdyż poza człowiekiem są jestestwa, które mają tylko duszę roślinną (bez zmysłowej i rozumnej), tudzież jestestwa, posiadające duszę wegetatywno-zmysłową (bez rozumnej).

β) Różnica wirtualna niedoskonała (*d. virtualis imperfecta*) czyli niezupełna lub mniejsza opiera się na niedoskonałej podstawie, istniejącej w rzeczy. Ta zaś podstawa niedoskonała polega na tem, że ten sam przedmiot wyrażają rozmaite pojęcia, które, jakkolwiek formalnie różne, pod względem treści nie wyłączają się całkowicie wzajem, lecz przeciwnie w takim do siebie pozostają stosunku, iż jedno z nich zawiera w sobie *implicite* drugie; dlatego rzeczy, wyrażone temi pojęciami, nie mogą oddzielnie istnieć. Taką różnicę spotykamy między bytem a substancją w tym samym osobniku lub między przymiotami Bożymi. Sprawiedliwość np., formalnie wzięta czyli jako taka, nie jest w Bogu to samo, co miłosierdzie, formalnie wzięte, i dlatego zachodzi między niemi różnica nie tylko czysto logiczna, lecz wirtualna; atoli co do rzeczy wszystkie przymioty utożsamiają się z istotą Bożą, bo w Bogu niema żadnego złożenia realnego.

Uwagi. 1. Łatwo zrozumieć, że byty, które są od siebie oddzielone, różnią się między sobą rzeczowo; natomiast trudno nieraz rozstrzygnąć, jaka zachodzi różnica między rzeczami połączonemi. W tym drugim wypadku znaki różnicy realnej są następujące:

a) Możliwość wzajemnego lub jednostronnego oddzielenia dwóch rzeczy złączonych. W pierwszym razie obie

rzeczy istnieją po rozdzieleniu dalej; w drugim jedna istnieje, a druga przestaje istnieć. Że ten znak jest prawdziwy, nie ulega wątpliwości. Z jednej bowiem strony żadna rzecz nie może być oddzielona od siebie i istnieć po takiem oddzieleniu. Z drugiej strony gdyby nie było rzeczowej różnicy między tem, co po oddzieleniu istnieje dalej, a tem, co przestaje istnieć, oddzielenie nie byłoby możliwe. Z tego jednak, że dwie rzeczy nie dają się rozdzielić, nie wynika koniecznie ich tożsamość; mogą bowiem, mimo rzeczowej różnicy, posiadać takie natury, które muszą być połączone.

b) Pochodzenie rzeczywiste jednej rzeczy od drugiej. Żadna bowiem rzecz nie może dać istnienia sobie samej.

c) Sprzeczne lub przeciwne cechy, przysługujące dwom rzeczom. Takie bowiem cechy nie mogą równocześnie przysługiwać temu samemu podmiotowi. Należy jednak baczyć, żeby przymioty sprzeczne lub przeciwne odnosiły się nie tylko do pojęć, lecz do rzeczy, tudzież żeby się orzekały o rzeczach pod tym samym względem.

2. Szkot i jego uczniowie [1]) przyjmują różnicę, stojącą w pośrodku między logiczną a rzeczową, dając jej nazwę „formalnej (aktualnej) z natury rzeczy“ *(d. formalis [actualis] ex natura rei)*. Rozróżniają bowiem między rzeczami *(res)* a formalnościami *(formalitates, rationes formales)*. Rzeczą zowią tutaj jedynie to, co istnieje oddzielnie lub przynajmniej może być od innej rzeczy oddzielone, choćby po oddzieleniu nie mogło istnieć. Przez formalność zaś rozumieją to, co nie jest całą rzeczą, lecz jej częścią, co możemy wyróżnić zapomocą osobnego pojęcia lub osobnej definicji, tudzież co tak istnieje w rzeczy, iż nawet wszechmocą Bożą nie daje się oddzielić ani od niej, ani od innej formalności. Za taką formalność należy np. w Piotrze uważać to, że jest człowiekiem

[1]) Zob. Van de Woestyne, Cursus philosophicus, t. I, Mechlin 1921, str. 554 i nn.

albo jestestwem zmysłowem albo jestestwem żyjącem albo ciałem albo wreszcie bytem. Otóż te formalności, zdaniem szkotystów, nie różnią się w Piotrze realnie, ponieważ nie dadzą się od siebie oddzielić; nie różnią się tylko logicznie, gdyż się różnią „aktualnie z natury rzeczy", t. j. przed poznaniem rozumu; zatem różnią się jakimś pośrednim sposobem czyli formalnie. Tę formalną różnicę przyjmuje Szkot także między istotą Bożą a przymiotami Bożemi, tudzież między temiż przymiotami.

Powyższą teorję szkotystów, zwaną formalizmem, odrzucają inni scholastycy. I słusznie, bo najpierw niema i nie może być pośredniej różnicy między rzeczową a logiczną. Jakoż różnica albo zależy od rozumu albo nie zależy; środek tu wykluczony. Jeśli zależy, jest logiczna; jeśli nie zależy, jest rzeczowa. Powtóre różnica „formalna" jest w gruncie rzeczy realną, skoro „formalności" różnią się między sobą niezależnie od naszego rozumu, t. j. przed jego aktem poznawczym. Lecz między temi „formalnościami", które wymieniają szkotyści, niema różnicy rzeczowej [1]).

III. Prawda i fałsz.

A. Prawda.

42. Pojęcie prawdy. — Byt, o ile zostaje w stosunku do rozumu, zowie się prawdziwym.

Prawda *(veritas)* wogóle polega na zgodności rozumu czyli jego poznania i rzeczy. Lecz raz rzecz jest prawidłem poznania, drugi raz poznanie jest prawidłem rzeczy; innemi słowy, raz poznanie stosuje się do rzeczy czyli zgadza się z rzeczą, drugi raz rzecz odpowiada poznaniu. W pierwszym wypadku mamy prawdę poznania czyli logiczną *(v. cogni-*

[1]) Obszernie rozprawia o różnicy szkotystów A. Goudin (Philosophia, 4 t., Urbeveteri 1859–60, t. IV, str. 305—313).

tionis logica), którą określamy jako zgodność rozumu z rzeczą *(adaequatio intellectus ad rem).* Ta zaś zgodność polega na tem, że sąd rozumu odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. W drugim wypadku zachodzi prawda rzeczy czyli ontologiczna, metafizyczna *(v. rei, ontologica. metaphysica),* która przysługuje wszelkiemu bytowi i dlatego zowie się także transcendentalną (*v. transcendentalis*). Jest ona zgodnością rzeczy z rozumem (*adaequatio rei ad intellectum*) albo, dokładniej mówiąc, z typem idealnym, który w rozumie istotę rzeczy przedstawia, czyli z ideą, z pojęciem rzeczy.

Wyraz: „prawda" odnosi się głównie do poznania. Zgodność bowiem między poznaniem a rzeczą zachodzi w rozumie, nie w rzeczy; to też przed poznaniem niema zgodności między rzeczą a rozumem. Z drugiej wszakże strony słusznie również mówimy we właściwem znaczeniu, iż rzeczy są prawdziwe, jeśli się zgadzają z aktem poznawczym rozumu.

Prawda tedy transcendentalna różni się od logicznej; różni się tem bardziej od prawdy, zwanej moralną (*v. moralis*), czyli od prawdomowności, będącej zgodnością mowy z myślą.

W tem miejscu zajmujemy się oczywiście tylko prawdą transcendentalną. Występuje ona w dwojakiej postaci. Najczęściej zowiemy rzeczy prawdziwemi wówczas, gdy odpowiadają pojęciom, jakie o nich, dzięki doświadczeniu, mamy. Tak np. mówimy: prawdziwy diament, prawdziwe złoto. Przez doświadczenie bowiem doszliśmy do pojęć diamentu i złota, czyli z doświadczenia wiemy, jakie są cechy istotne tych rzeczy. Jeżeli zatem w pewnym wypadku możemy użyć pojęcia diamentu lub złota jako sprawdzianu, czyli jeżeli możemy się przekonać, że coś posiada cechy któregoś z wymienionych przedmiotów, wówczas mówimy, iż to coś jest prawdziwym diamentem lub prawdziwem złotem. W tym tedy wypadku sąd nasz o prawdzie ontologicznej opiera się

na pojęciu, utworzonem na podstawie rzeczywistości, a tem samem na pojęciu prawdziwem w znaczeniu logicznem; pojęcie to bowiem jest wiernem odbiciem rzeczy, czyli jest z nią zgodne. Niekiedy jednak pojęcie nasze odgrywa rolę wzoru, według którego byt jakiś powstaje. Wówczas byt tego rodzaju jest tem bardziej metafizycznie prawdziwy; więc prawdziwym zowiemy np. dom, jeśli odpowiada planowi architekta. Analogiczne prawidło dla wszystkich rzeczy stworzonych istnieje w rozumie Bożym. Wszystko bowiem, co jest i co być może, odpowiada ideom, istniejącym w rozumie Stwórcy.

Widać z tego, że prawda ontologiczna, choć nie dodaje żadnej nowej doskonałości do bytu, polega na bycie, uważanym nie bezwzględnie, lecz w odniesieniu do rozumu. Bez tego odniesienia prawda i byt niczemby się między sobą nie różniły, t. j. byłyby synonimami.

43. Wszelki byt jest prawdziwy. — Najpierw bowiem niema bytu, którego istoty nie mógłby poznać rozum l u d z k i; wszak przedmiotem naszego rozumu jest byt wogóle. Lecz jeżeli rozum doszedł do pojęcia pewnej rzeczy, „wystarczy porównać z tą koncepcją idealną przedmiot, który ona zawiera w swym zakresie, aby zobaczyć, jak się wyłania jakaś prawda ontologiczna“ [1]). Zaczem o każdym bycie, substancjalnym czy przypadłościowym, mogę powiedzieć, że jest prawdziwy. To np. jest prawdziwym człowiekiem, to prawdziwą wielkością, to prawdziwą jakością lub prawdziwą czynnością i t. p.

Nie chcemy jednak przez to utrzymywać, żebyśmy znali aktualnie istotę wszystkich rzeczy; twierdzimy tylko, że istotę każdą, przynajmniej w pewnym stopniu, poznać możemy [2]). Dlatego, gdy chodzi o stosunek bytu do rozumu ludzkiego, znaczenie tezy, którą uzasadniamy, jest następujące: wszelki

---

[1]) Mercier, dz. przyt., str. 214.

[2]) Zob. wyżej, str. 54 i n.

byt jest w możności prawdziwy, czyli może być prawdziwy.

Powtóre każdy byt jest aktualnie prawdziwy, o ile się odnosi do rozumu Bożego. Wszystkie bowiem rzeczy skończone, istniejące i możliwe, odpowiadają myśli Stwórcy. Owszem, także nieskończona istota Boża jest wobec rozumu Bożego ontologicznie prawdziwa, gdyż między nią a rozumem, który ją poznaje, istnieje w Bogu najdoskonalsza zgodność czyli tożsamość.

Słusznie się tedy mówi: *Ens et verum convertuntur.*

Po tem, co się rzekło, zrozumiałe jest twierdzenie scholastyków, iż rzeczy są pierwszorzędnie prawdziwe, o ile się odnoszą do Bożego rozumu, drugorzędnie zaś prawdziwe, o ile pozostają w stosunku do rozumu stworzonego wogóle, a ludzkiego w szczególności.

I tak istota Boża jest pierwszorzędnie prawdziwa odnośnie do rozumu Bożego, gdyż stanowi właściwy przedmiot poznania tegoż rozumu; co więcej, istota utożsamia się w Bogu, jak się zaznaczyło przed chwilą, z rozumem. Powtóre pierwszorzędnie prawdziwe w stosunku do rozumu Bożego są wszystkie byty stworzone, ponieważ zależą w swem istnieniu od Stwórcy. Nakoniec wszelkie dzieła sztuki ludzkiej, jakkolwiek w szczególniejszy sposób zowią się prawdziwemi, o ile się zgadzają z planami człowieka, są zawisłe wraz z człowiekiem i wszystkiemi prawami, które rządzą sztuką, od Bożego rozumu jako prawzoru wszelkiego bytu, nie mającego racji w sobie.

Tego wszystkiego nie możemy oczywiście powiedzieć o rozumie ludzkim. Z drugiej jednak strony rozum nasz, jak się już wspomniało, może poznać istotę czyli może dojść do pojęcia wszelkiego bytu, a niekiedy tworzy — chociaż zależnie od pierwszej przyczyny — rzeczy, odpowiadające jego własnym pomysłom. Słusznie tedy się mówi, że rzeczy są drugorzędnie prawdziwe, o ile się odnoszą do naszego rozumu.

Z nauki powyższej wynikają następujące twierdzenia:

1. Chociażby nie istniał żaden rozum stworzony, rzeczy byłyby prawdziwe; gdyby jednak *per absurdam hypothesim* nie było nawet Bożego rozumu, natenczas o prawdziwości rzeczy nie mogłoby być mowy.

2. Rozum Boży jest miarą rzeczy, bo one w nim mają swą przyczynę. Natomiast rzeczy (z wyjątkiem tych, które powstały na podstawie obmyślanego przez nas planu) są miarą ludzkiego rozumu, gdyż jego poznanie stosuje się do rzeczy [1]).

B. Fałsz.

44. Pojęcie fałszu. — Fałsz *(falsitas)* sprzeciwia się prawdzie. Jak tedy prawda wogóle zasadza się na zgodności rozumu i rzeczy, tak fałsz na ich niezgodności. I jak prawda jest trojaka, tak też fałsz; rozróżniamy zatem fałsz transcendentalny, logiczny i moralny.

Fałsz transcendentalny *(f. transcendentalis)*, ontologiczny *(f. ontologica)* lub metafizyczny *(f. metaphysica)* jest niezgodnością rzeczy z rozumem albo raczej z utworzonem przezeń pojęciem.

Fałsz logiczny *(f. logica)*, zwany zwyczajnie błędem (*error*), jest niezgodnością rozumu czyli wydanego przez rozum sądu z rzeczą.

Fałsz moralny *(f. moralis)* jest niezgodnością mowy z myślą. Taką fałszywą mowę, jeśli się łączy z zamiarem wprowadzenia kogoś w błąd, zowiemy kłamstwem.

Metafizyka zajmuje się tylko fałszem transcendentalnym; fałsz logiczny (jak prawda logiczna) należy do logiki, a moralny (jak prawda moralna) do etyki.

---

[1]) „Sic ergo intellectus divinus — dodaje św. Tomasz (I Sent., dist. 19, q. 5, a. 2, ad 2) — est ut mensura prima non mensurata: res autem ut mensura secunda mensurata: intellectus autem noster ut mensuratus et non mensurans".

45. Czy i w jakiem znaczeniu istnieje fałsz ontologiczny? — Skoro, jak się wykazało, wszelki byt jest prawdziwy, przeto, ściśle mówiąc, żadna rzecz nie jest fałszywa.

W szczególności żadna rzecz nie może być fałszywa odnośnie do rozumu Bożego. Z jednej bowiem strony rozum Boży poznaje w najdoskonalszy sposób istotę wszechbytu. Z drugiej strony wszystkie rzeczy stworzone muszą odpowiadać najdokładniej wzorom, istniejącym w rozumie Bożym, bo Stwórca dość ma mocy, by uczynić rzecz zgodną z Swoim planem.

Żadna też rzecz nie jest właściwie fałszywa ze względu na rozum ludzki. Może on bowiem, jak się rzekło, z przymiotów każdej rzeczy poznać w pewnej mierze jej naturę. Tem bardziej żadna rzecz, którą nasz rozum obmyśla, nie może być dla niego fałszywą; nawet wtedy, gdy z powodu niedołężnego wykonania nie zgadza się z planem rozumu, jest ona raczej — jak zauważa Suarez [1]) — lichem albo złem dziełem sztuki, aniżeli fałszywem.

Więc żadna rzecz nie może być z natury swej (*per se*) dla naszego rozumu fałszywą; ale może nią być przypadkiem (*per accidens*) i pod pewnym względem (*secundum quid*), przedewszystkiem z dwóch następujących powodów:

Najczęściej rzecz, prawdziwa w sobie, zowie się fałszywą dlatego, że nasuwa niedoskonałemu rozumowi naszemu okazję do wydania o niej błędnego sądu. Tak dzieje się wtedy, gdy rzecz, choć się istotnie różni od drugiej, jest do niej pod pewnym względem podobna; ponieważ zapomocą zmysłów spostrzegamy cechy wspólne, a przeoczamy inne, przeto łatwo może się zdarzyć, iż bierzemy mylnie jedną rzecz za drugą, np. pewne szkła za diament, a pewną mieszaninę metali za szczere złoto. W tym tedy wypadku grozi nam niebez-

[1]) Disput. metaph., disp. 9, sec. 1, n. 11 (t. 25, str. 316).

pieczeństwo zaliczenia jakiejś rzeczy jednostkowej do zakresu ogólnego pojęcia, do którego ona wcale nie należy.

Kiedy indziej znowu nazywamy rzecz fałszywą od fałszywego sądu, który już o niej wydano. Poganin np. mniema mylnie, że jakieś zwierzę lub kamień jest Bogiem; dlatego mówimy o fałszywych bogach.

Wobec tego jasne jest dla nas znaczenie tego np. powiedzenia: fałszywy pieniądz. Nie jest on fałszywy ze względu na rozum Boży, bo Bogu znane są od wieków natury wszystkich rzeczy i wszystkie czynności stworzeń. Podobnie nie jest fałszywy odnośnie do rozumu fałszerza, bo właśnie odpowiada jego planowi. Co więcej, nie jest właściwie i z natury swej fałszywy w stosunku do rozumu innych ludzi, bo i oni mogą się ostatecznie przekonać, czem jest fałszywy pieniądz w gruncie rzeczy. Jest on tedy dla innych ludzi fałszywy tylko przypadkiem, t. j. dlatego, że, będąc podobnym do prawdziwego pieniądza, może sprawić u wielu z nich sąd fałszywy; mimo że jest prawdziwym falsyfikatem, ludzie mogą go uważać za prawdziwy pieniądz.

IV. Dobro i zło.

A. Dobro.

46. Pojęcie dobra. — Sławne jest powiedzenie Arystotelesa [1]): *Τ'ἀγαθὸν, ὃν πάντ' ἐφίεται.* Zgodnie też za swym mistrzem powtarzają scholastycy: *Bonum est, quod omnia appetunt* — dobrem jest to, czego wszystko pragnie. „Kiedy się mówi — tak objaśnia św. Tomasz [2]) powyższą definicję — iż dobrem jest to, czego wszystko pragnie, nie należy rozumieć, jakoby wszelkie dobro było przez wszystkie jestestwa pożądane, lecz że cokolwiek jest pożądane, jest dobre (ra-

[1]) Ethica Nicomachea, Lipsk 1912, str. 1.
[2]) S. th., I, q. 6, a, 2, ad 2.

tionem boni habet)". Z tem określeniem zgadzają się następujące słowa Doktora Anielskiego [1]): *„Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile"*.

Przytoczone definicje (albo raczej opisy) są definicjami *a posteriori,* gdyż nie wskazują racji formalnej czyli właściwej istoty dobra, lecz jego skutek. W rzeczy samej nie dlatego coś jest dobre, że może być lub jest aktualnie pożądane, ale odwrotnie dlatego coś jest albo może być pożądane, że jest dobre.

Właściwa istota dobra czy dobroci (*bonitas*) polega na tem, że coś odpowiada albo dogadza jakiemuś jestestwu, mianowicie jego naturze, dążności lub zdolności, a tem samem może mu się na coś przydać i przynieść jakąś korzyść, czyli może posiadać dla niego jakąś wartość. Jeżeli zaś pewien byt odpowiada komuś czy czemuś, pochodzi to stąd, że jest czemś dodatniem, czyli że jest bytem, że posiada jakąś doskonałość; będąc bowiem doskonałym, może także inny byt doskonalić. Wobec tego należy powiedzieć, iż dobrem zowiemy to, co jest doskonałe i odpowiada jakiemuś jestestwu.

Lecz to, że pewien byt jest doskonały i odpowiada jakiemuś jestestwu, czyli że jest dobry, tłumaczy, iż owo jestestwo może do tego bytu dążyć, iż może go pożądać. Przez pożądanie zaś należy tutaj rozumieć nie tylko oparte na rozumie chcenie, które pośród rozmaitych pożądań naczelne zajmuje miejsce, i oparte na poznaniu zmysłowem pożądanie zmysłowe, lecz także t. zw. pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*), t. j. pożądanie, wzięte w znaczeniu analogicznem. To pożądanie naturalne przysługuje również jestestwom, nie mającym żadnego poznania, a polega na tem, iż byt dąży do tego, co odpowiada jego naturze. W ten sposób można w określeniu dobra zaznaczyć także ten apo-

[1]) S. th., I, q. 5, a. 1.

sterjoryczny czynnik i powiedzieć, że dobrem jest to, co z powodu swej doskonałości odpowiada jakiemuś jestestwu i może być dlatego przez nie pożądane. Mając na oku tę definicję, stwierdziliśmy w swojem miejscu [1]), że bytowi przysługuje trzecia transcendentalna właściwość, t. j. dobroć, o ile byt pozostaje w stosunku do woli albo raczej do pożądania wogóle.

47. Podział dobra. — 1. Dobro transcendentalne czyli ontologiczne może być uważane dwojako: jako dobro dla siebie (*bonum sibi*) czyli bezwzględne (*b. absolutum*), albo jako dobro dla innego bytu (*b. alteri*), a więc względne (*b. relativum*). W pierwszym wypadku dobrym zowiemy byt, mający doskonałość, która jemu odpowiada; w drugim wypadku dobrem jest to, co dla swej doskonałości może odpowiadać bytowi innemu. Łatwo zrozumieć, że dobro względne przypuszcza absolutne czyli bezwzględne: nic bowiem nie może być dobrem dla innego jestestwa, jeśli wpierw nie posiada w sobie doskonałości, dzięki której jest dobrem dla siebie.

2. Prócz dobroci transcendentalnej, będącej przymiotem wszelkiego bytu, istnieją jeszcze dobroć fizyczna i moralna, które przysługują tylko pewnym ściśle oznaczonym jestestwom.

Dobroć fizyczna (*b. physica*) czyli naturalna (*b. naturalis*) cechuje rzeczy, posiadające wszystkie przymioty albo wszystkie doskonałości, które w nich być powinny, jeżeli rzeczy mają odpowiadać celowi, wynikającemu z ich natury. Chleb np. zowiemy dobrym, gdy jest należycie upieczony, gdy smakuje i wychodzi na zdrowie organizmu ludzkiego; podobnie zegarek jest dobry, gdy dokładnie czas oznacza.

Dobroć moralna (*b. moralis*) cechuje rzeczy, posiające wszystkie doskonałości, które w nich być powinny, jeżeli mają odpowiadać prawidłom moralnym. Tak wogóle czyn-

[1]) Str. 78.

ność woli jest moralnie dobra, gdy przedmiot, cel i okoliczności są zgodne z przepisami etyki [1]).

Łatwo z tego zrozumieć stosunek dobroci fizycznej i moralnej do transcendentalnej. Wszystko mianowicie, co jest dobre fizycznie lub moralnie, jest także dobre transcendentalnie; nie wszystko jednak, co jest transcendentalnie dobre, jest zarazem fizycznie lub moralnie dobre. Chleb niewypieczony albo niesmaczny jest fizycznie zły, ale transcendentalnie dobry. Podobnie akt rozstrzelania, dokonany bezprawnie na człowieku, nie będzie moralnie dobry, lecz będzie dobry transcendentalnie; będzie też fizycznie dobry, jeśli go wykonano sprawnie i skutecznie.

3. Dobro fizyczne i moralne dzieli się znowu rozmaicie. Rozróżniamy przedewszystkiem: dobro prawdziwe i pozorne, tudzież zacne, przyjemne i pożyteczne.

a) Dobro prawdziwe (*b. verum*) jest wtedy, gdy rzeczywiście istnieje; stąd zowie się także dobrem rzeczywistem (*b. reale*). Dobro pozorne (*b. apparens*) albo fałszywe (*b. falsum*) nie jest w istocie dobrem, lecz złem, choć się pożądającemu jako dobro przedstawia.

b) Dobro zacne (*b. honestum*) w szerszem znaczeniu jest wszystko, co udoskonala jakąś naturę w sobie bez względu na to, czy to udoskonalenie sprawia tejże naturze przyjemność. O dobru zacnem w ścisłem znaczeniu można mówić tylko wtedy, gdy dobro udoskonala naturę rozumną. Takiem dobrem jest przedewszystkiem dobro moralne, np. akt cnoty, drugorzędnie dobro fizyczne czyli naturalne, jak życie, zdrowie, siła, bystrość umysłu lub wiedza. — Dobrem przyjemnem (*b. delectabile*) zowiemy to, co przynosi jakąś przyjemność i dla tej przyjemności jest pożądane. Takie dobro może być oczywiście przedmiotem pożądania tylko

[1]) O dobroci fizycznej i moralnej rozstrzyga, zgodnie z ich określeniami, znana zasada: „Bonum est ex integra causa, malum ex quovis defectu".

tych jestestw, które posiadają przynajmniej poznanie zmysłowe. Tak dobrem przyjemnem są np. łakocie dla dziecka lub piękna muzyka dla znawcy. — Wreszcie dobro pożyteczne (*b. utile*) jest pożądane nie dlatego, że udoskonala naturę lub sprawia przyjemność, lecz że stanowi środek do osiągnięcia innego dobra jako celu. Kto pragnie np. pieniędzy, aby odbyć podróż naukową, dla tego pieniądze są dobrem pożytecznem [1]).

48. Wszelki byt jest dobry. — I tak najpierw wszelki byt jest dobry dla siebie. Jakoż dobrem, jak się rzekło, jest to, co z powodu swej doskonałości odpowiada jakiemuś jestestwu. Lecz każdy byt posiada w swej naturze pewną doskonałość, która mu odpowiada; owszem, nic nie może lepiej odpowiadać bytowi, jak jego własne jestestwo, jak jego własna natura, nad którą nic niemasz w rzeczach bardziej potrzebnego. Stąd też wszelki byt zmierza z natury do zachowania swego istnienia. „Dedit — pisze Boecjusz [2]) — providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quoad possunt, naturaliter manere desiderent". „Omnia — uczy, nawiązując do niego, Doktor Anielski [3]) — quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant".

Powtóre wszelki byt jest także dobry względnie, t. j. dla innego bytu. Mając bowiem pewną doskonałość, może również udoskonalać inne jestestwa, a tem samem im odpowiadać. W szczególności byt nieskończenie doskonały jest wzorem i ostateczną przyczyną sprawczą wszelkiej doskonałości. Każdy znowu byt stworzony jest substancją albo

---

[1]) Jakkolwiek powyższy podział dobra uważamy za całkowity, nie twierdzimy, żeby jego człony musiały się różnić realnie. Więc np. dobro zacne może pod innym względem być przyjemnem lub pożytecznem.

[2]) De consolatione philosophiae, l. III, prosa 11.

[3]) Qq. dispp. De veritate, q. 21, a. 2.

przypadłością, przyczyną albo skutkiem, całością albo częścią. Lecz substancja udoskonala przypadłość, bo jest jej oparciem, a przypadłość udoskonala substancję, bo jej przynosi byt nowy; przyczyna udoskonala skutek, gdyż go powołuje do bytu, a skutek, co jest rzeczą oczywistą, udoskonala przyczynę; podobnie całość udoskonala część, a część udoskonala całość [1]).

Nadto każdy byt jest lub może być dla tej doskonałości, którą posiada, przez inny byt pożądany. W szczególności wola Boża kocha wszystkie stworzenia, które dlatego istnieją, iż Bóg chce ich istnienia. Nikt też nie wskaże bytu, któregoby nie mogła pożądać wola ludzka. Wreszcie niema takiej rzeczy, którąby nie mogła odpowiadać, nie mogła się na coś przydać jakiemuś jestestwu, nie posiadającemu pożądania, opartego na poznaniu.

Wobec tego uzasadnione jest twierdzenie: *Ens et bonum convertuntur.*

Uwaga. To, co nie jest bytem realnym, lecz myślowym, jest także dobrem myślowem. Innemi słowy, negacje, braki i wszystkie wogóle *entia rationis* mogą być tylko *bona rationis.*

49. Wartość. — Dobro — powiedzieliśmy wyżej, tłumacząc jego istotę — polega na tem, że coś odpowiada jakiemuś jestestwu, że może mu się naco przydać, że może posiadać dla niego pewną wartość. Z tego powodu wielu obecnych fiozofów, zwłaszcza niemieckich, rozprawia nie tyle o dobru, ile o wartości. Wartością tedy zowią to, co jest pożądane lub godne pożądania, co jest zdolne wywołać pożądanie, co prowadzi do celu, zadowala, zaspokaja jakąś potrzebę, przynosi korzyść, sprawia rozkosz [2]).

---

[1]) Zob. Suarez, Disputationes metaphys., disp. 10, sec. 3, n. 6 et sqq. (t. 25, str. 348 i n.).

[2]) W rozmaitych teorjach wartości, zwanych aksjologjami lub timologjami, jest zwyczajnie mowa o stosunku wartości wyłącznie do

Nic oczywiście nie mamy przeciw tęmu, żeby w tych i podobnych wypadkach mówić o wartości. Wprowadzono tu termin nowy na wyrażenie oddawna znanego pojęcia, które filozofja perypatetyczno-scholastyczna gruntowniej, niż to zwyczajnie czyni dzisiejsza, wyjaśniała i uzasadniała pod nazwą dobra.

Nie możemy jednak pominąć błędów, w które wpadają często autorowie nowożytnych teoryj wartości.

1. I tak najpierw wielu z nich zbyt ścieśnia to pojęcie. Zdaniem np. Spencera [2]) tylko te rzeczy i tylko te czynności ludzkie są dobre, które służą do osiągnięcia pewnego celu, a więc są pożyteczne [2]); według A. Döringa [3]), Kreibiga [4]) i Schuppego dobrem jest przedmiot, który wywołuje rozkosz. Owszem, Windelband [5]) poświadcza, że „powszechnie“ zowie się wartością „to wszystko, co zaspokaja potrzebę, lub to wszystko, co sprawia uczucie przyjemności“.

Na żadną z powyższych definicyj nie można się zgodzić. Sprowadzają one wartość do dobra albo pożytecznego albo przyjemnego, a tem samem nie stosują się do wszelkiej wartości. W rzeczy samej nie każda wartość jest pożyteczna,

---

człowieka, t. j. do zaspokojenia jego pragnień i potrzeb zmysłowych i umysłowych. Stosunek ten wyraża t. zw. wartościowanie, które polega głównie na tem, że coś jest pożądane albo skutkiem bezpośredniego odczucia pewnej potrzeby albo dzięki odpowiedniemu sądowi (wartościowemu), opartemu na doświadczeniu. Zresztą spotykamy tutaj bardzo rozbieżne zapatrywania. Zob. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, tudzież Clauberg i Dubislav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie, na słowo: Wert.

[1]) The principes of ethic, 2 t., Londyn 1904, t. I, str. 21 i nn.

[2]) Inni, trzymając się tej samej tezy, powiadają, że wartość stanowi to, co jest „dobre do czegoś“.

[3]) „Ein Gut ist ein Objekt, das Lust erregt, ein Uebel ein Objekt, das Unlust erregt“. Döring, Philosophische Güterlehre, Berlin 1888, str. 2.

[4]) Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie, Wiedeń 1902, str. 18.

[5]) Einleitung in die Philosophie, wyd. 3, Tybinga 1923, str. 247.

nie każda jest przyjemna. Są wartości przyjemne, lecz — o czem wszyscy wiedzą — bardzo szkodliwe i zabójcze; są przeciwnie inne pożyteczne, ale połączone z przykrościami. Lekarstwo np., kuracja, podróż mogą być przykre, a jednak pożyteczne. Nie koniec na tem. Są niewątpliwie jeszcze inne wartości, które, ściśle mówiąc, nie należą ani do pożytecznych, ani do przyjemnych. Mogę np. pożądać jakiejś cnoty, nie szukając w niej ani rozkoszy, ani korzyści. Czy więc nie trafniej osądzają sprawę scholastycy, gdy mówią o trojakiem dobru: zacnem, przyiemnem i pożytecznem?

Mylność definicyj omawianych okaże się jeszcze jaskrawiej, jeśli je zastosujemy do dziedziny moralnej. Najgorszy według zasad etyki czyn ludzki będzie dobry, jeśli przynosi korzyść lub sprawia przyjemność.

2. Innym błędem tegoczesnych teoryj wartości jest subjektywizm. Istotnie opierają się one bardzo często na idealizmie i dlatego wszyscy rzecznicy tego systemu uczą konsekwentnie, że wartość czy dobroć nie istnieje w przedmiotach niezależnie od pożądania naszego, czyli że nie jest ich właściwością przedmiotową, lecz że właśnie przez to pożądanie powstaje. Podobnie utrzymują także niektórzy myśliciele, podający się za zwolenników realizmu, jak np. F. Jodl [1]) lub A. Messer [2]).

Że jednak wartość przedmiotów nie jest wytworem naszego pożądania, wykazuje codzienne doświadczenie. Świadomość bowiem nam mówi najwyraźniej, że wartość od nas nie pochodzi, ale wyprzedza akt naszej woli i jest jej narzucona przez przedmioty, że nie dlatego coś ma wartość, iż jest przez nas pożądane, ale że odwrotnie dlatego czegoś pożądamy, iż ma wartość. Stąd choćbym pragnął, żeby np. mój stary płaszcz był lepszy, czyli posiadał większą wartość,

---

[1]) Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, str. 733.
[2]) Einführung in die Erkenntnistheorie, Lipsk 1909, str. 24.

pragnienie moje rzeczywistego stanu nie zmieni. Podobnie, choćbym chciał obniżyć oczywistą wartość jakiejś rzeczy, którą posiada mój nieprzyjaciel, wysiłek mój nie przyda się na nic.

3. Dodajmy, że subjektywizm teoryj wartościowych prowadzi również do mylnych wniosków w etyce: wszelkie akty moralne będą dobre dla tego samego, iż ich pragniemy; nawet to, co zowiemy wieczną nagrodą i karą, będzie zależało co do swej wartości od naszej woli.

Zarzut. Wartości się zmieniają, skoro u różnych narodów i w różnych czasach są różne, tudzież skoro w tem samem środowisku coś dla jednego ma wartość, a dla drugiego nie ma jej wcale. Wartość tedy jest czemś subjektywnem.

Najpierw zarzut zdaje się przypuszczać (w rzeczy samej przypuszczenie to podzielają najczęściej przeciwnicy), że t. zw. podmiotem wartości może być wyłącznie człowiek. Tymczasem obok wartości ludzkich istnieją inne. Tak np. światło, ciepło i pokarm są niewątpliwie wartościami dla roślin i zwierząt. Powtóre, poprzestając na wartościach ludzkich, twierdzimy, że ogół ludzi uznaje pewne wartości te same, jak np. szczęście, życie, zdrowie, pierwsze zasady moralne i t. p. W innych wypadkach zmieniają ludzie swe zapatrywania o wartościach nie absolutnych, które utożsamiają się z takiemiż dobrami [1]), lecz o względnych. Co bowiem w pewnych warunkach i okolicznościach dla jednego jest dobre, może dla drugiego w innych warunkach i okolicznościach być złe; owszem, wartość może się zmieniać u tego samego osobnika przez zmianę jego warunków i okoliczności.

B. Zło.

50. Pojęcie i gatunki zła. — 1. Przeciwieństwem dobra transcendentalnego jest zło transcendentalne, którego

[1]) Zob. wyżej, str. 106.

istota polega na tem, że byt nie odpowiada żadnemu jestestwu i nie może być przez żadne jestestwo pożądany. Lecz skoro, jak się okazało, wszelki byt jest dobry, przeto zło transcendentalne nie istnieje. Istnieje tylko zło fizyczne i moralne jako przeciwieństwo fizycznego i moralnego dobra. Jeżeli mianowicie jaki byt nie posiada doskonałości, którą mieć powinien, wówczas jest zły fizycznie lub moralnie. Innemi słowy, zło jako takie polega na braku doskonałości, która w pewnem jestestwie być powinna: zło fizyczne jest brakiem dobra fizycznego, zło moralne — brakiem dobra moralnego.

Często jednak zło zdaje się być czemś pozytywnem. Że np. ślepota lub głupota ludzka jest brakiem, każdy to uważa za rzecz oczywistą, ale inaczej może się przedstawiać na pierwszy rzut oka sprawa, gdy mamy do czynienia np. z wolem lub garbem, choć niema wątpliwości, że one u człowieka są czemś złem. Tak samo charakter dodatni napozór przybierają czynności złe moralnie, jak np. kradzież lub kłamstwo. W istocie jednak i w tych wypadkach spotykamy się z brakiem: z brakiem dobra fizycznego lub moralnego, czyli z brakiem doskonałości, która powinna być według praw fizycznych lub moralnych.

Widać z tego, iż zło jest niebytem albo bytem tylko myślowym. Widać także, iż jest brakiem w ścisłem słowa znaczeniu *(privatio, defectus)*, a nie prostem zaprzeczeniem czego: „w przeciwnym razie — jak dowodzi św. Tomasz [1]) — wynikałoby, że te rzeczy, które wcale nie istnieją, są złe, a dalej że każda rzecz byłaby zła, gdyby nie miała dobra innej rzeczy, że np. człowiek byłby zły, ponieważ nie posiada szybkości kozy lub siły lwa".

Wobec tego mylą się manichejczycy, ucząc, że zło, równie jak dobro, jest jakąś rzeczywistością; myli się również wielu filozofów, którzy, idąc za Leibnizem [2]), obok zła fizy-

[1]) S. th., I, q. 48, a. 3.

[2]) Essais de théodicée, part. II, § 209.

cznego i moralnego przyjmują zło metafizyczne *(malum metaphysicum)*, polegające na tem, że byt stworzony posiada doskonałość ograniczoną.

2. Natomiast słusznie utrzymują scholastycy, że jak jest dobro dla siebie lub dla innego bytu, tak też jest zło dla siebie *(malum sibi)* lub zło dla innego bytu *(malum alteri)*, czyli zło bezwzględne *(m. absolutum)* i względne *(m. relativum)*. Bo rzecz jest zła albo dlatego, że jej samej brakuje odpowiedniej doskonałości (np. ślepota lub głuchota), albo dlatego, że pozbawia inne jestestwo doskonałości, która mu się należy, czyli że szkodzi innemu jestestwu. W tem drugiem znaczeniu mówimy np.: złe narzędzie, zły sługa, zła matka. Wszystkie te przykłady wskazują jakiś brak w jestestwie, który wychodzi na szkodę bytu innego. Może jednak coś być złem dla innego jestestwa nie z powodu swoich braków, lecz przeciwnie z powodu swych zalet czyli z powodu swej doskonałości. Tak np. sędzia jest z powodu swej sprawiedliwości zły dla winowajcy, a zwierz drapieżny jest zły dla swej ofiary z powodu siły, którą mu dała natura [1]).

51. Podmiot i przyczyna zła. — 1. Podmiotem zła może być tylko dobro, czyli zło może istnieć tylko w dobru.

Zło bowiem bezwzględne jest brakiem doskonałości w pewnym bycie; lecz wszelki byt jest dobry: więc podmiotem zła jest dobro. W rzeczy samej choroba np. jest w człowieku, zwierzęciu lub roślinie, które są czemś dobrem.

Podobnie zło względne przypuszcza dobro jako podmiot nie tylko wtedy, gdy pozbawia inne jestestwo jakiej doskonałości przez pewną doskonałość, a więc dobroć, lecz także wówczas, gdy to czyni przez pewien brak; brak bowiem może być jedynie w podmiocie dobrym.

---

[1]) Zło tedy bezwzględne polega zawsze na braku; natomiast zło względne, jeśli jest złem tylko dla innego bytu, jest dobrem dla siebie czyli dobrem bezwzględnem.

Widać z tego, że zło nie może istnieć w sobie, tudzież że byt pod każdym względem zły lub nieskończenie zły *(summum malum)* mieści w sobie sprzeczność.

2. Przyczyną zła jest dobro.

Zaczniemy tu od uwagi, że brak doskonałości, na którym zło polega, nie pochodzi od natury rzeczy, będącej podmiotem zła. Gdy bowiem rzecz z natury nie posiada czego, nie można mówić o braku w ścisłem słowa znaczeniu, a tem samem nie można mówić o złem. Człowiek np. z natury nie ma skrzydeł, lecz nikt w tem nie widzi ani braku, ani zła. Zło tedy musi mieć swe źródło poza naturą rzeczy.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że zło pochodzi od zła. Atoli łatwo wykazać, iż to niemożliwe. Zło jako takie jest brakiem, a tem samem nicością, która nie może odgrywać roli przyczyny sprawczej. Jakoż tylko to może działać, co istnieje, czyli co jest bytem aktualnym. Skoro zaś każdy byt jest dobry, przeto nie ulega wątpliwości, iż przyczyną zła może być jedynie dobro.

Należy wszakże dodać, że dobro nie sprawia zła z powodu swej naturalnej dążności do niego *(per se)*, jak np. ogień z natury grzeje i pali. Zło bowiem, będąc w sobie nicością, nie może być kresem działania przyczyny sprawczej: skutek czynności, która jest mocą swej istoty pozytywna, musi być również pozytywny. Toż i doświadczenie uczy, że wszelka przyczyna zmierza do dobra. W rzeczy samej przyczyny są albo wolne, t. j. mające wolną wolę, albo konieczne: pierwsze dążą z natury do dobra prawdziwego lub pozornego; drugie sprawiają zawsze coś czyli jakiś byt, a więc dobro.

Słusznie tedy uczą scholastycy, że dobro jest przyczyną zła tylko *per accidens*, przypadkowo, ubocznie. Dzieje się to rozmaicie. Niekiedy zło pochodzi z braku, istniejącego w głównej przyczynie sprawczej lub w narzędziu, którem się ona posługuje. Człowiek np. chory nie może dobrze chodzić, a na rozstrojonym fortepianie nie zagra dobrze najlepszy pianista.

Czasem zło powstaje przez to, że użyta przez przyczynę sprawczą materja nie jest odpowiednia; na wilgotnym papierze nikt nie potrafi pisać zwyczajnym atramentem. Jeszcze kiedy indziej ze skutkiem zamierzonym łączy się ubocznie pewien inny skutek, który jest czemś złem. „Bóg — powiada św. Tomasz [1]) — chcąc sprawiedliwości, chce kary, a chcąc zachować porządek natury, chce, żeby pewne rzeczy podlegały naturalnemu rozkładowi".

Uwaga. Skoro przyczyną zła nie może być zło, nie podobna się zgodzić na naukę manichejczyków, według których istniejące w świecie zło pochodzi bezpośrednio od przyczyn złych, mających swe źródło w jakimś najwyższym pierwiastku wewnętrznie i absolutnie złym.

---

[1]) S. th., I. q. 19, a. 9.

CZĘŚĆ II.

O kategorjach bytu.

Poznawszy naturę bytu, jego pierwsze oznaczenia i właściwości transcendentalne, przystępujemy do najwyższych rodzajów bytów, czyli t. zw. kategoryj. W pierwszym mianowicie rozdziale będziemy mówili o kategorjach wogóle, w drugim o substancji, w trzecim o przypadłości, a w dalszych o jakości, stosunku, czasie i przestrzeni [1]).

ROZDZIAŁ I.

O kategorjach wogóle.

52. Pojęcie kategoryj, ich liczba i warunki. — 1. Kategorją *(κατηγορία* od *κατηγορέω)* zwali Grecy skargę sądową lub zawarte w niej punkty oskarżenia. Arystoteles, zmieniwszy znaczenie tej nazwy, wprowadził ją do filozofji. Od tego czasu kategorje oznaczają albo najwyższe pojęcia czyli orzeczenia *(praedicamenta),* które stosujemy do innych niższych pojęć według pewnych ogólnych sposobów orzekania *(praedicabilia),* albo najogólniejsze sposoby, według których rozmaite rzeczy istnieją w naturze. Kategorje w pierwszem znaczeniu należą do logiki, w drugiem do metafizyki.

---

[1]) Innemi ważniejszemi kategorjami zajmiemy się gdzie indziej: ilością w Kosmologji szczegółowej, a czynnością i biernością w III części Ontologji, przy rozważaniu przyczyny sprawczej.

2. Według Stagiryty [1]) wszystkich kategoryj jest dziesięć, a mianowicie jedna kategorja substancji *(οὐσία)* i dziewięć kategoryj przypadłości *(τὰ συμβεβηκότα)*. Kategorje przypadłości są następujące: *ποσόν (quantitas,* ilość), *ποιόν (qualitas,* jakość), *πρός τι (relatio,* stosunek), *ποιεῖν (actio,* czynność czyli działanie), *πάσχειν (passio,* bierność), *ποῦ (ubi,* gdzie), *ποτέ (quando,* kiedy), *κεῖσθαι (situs,* położenie), *ἔχειν (habitus,* mieć) [2]).

Inni filozofowie podają inne kategorje. Pitagorejczycy np. liczą dwadzieścia klas rzeczy, z których połowa tworzy byty dobre (doskonałe), a druga połowa złe (niedoskonałe). Epikurejczycy wymieniają dziesięć najwyższych rodzajów rzeczy, z których jednak żaden nie zgadza się z żadnym rodzajem Arystotelesa. Zdaniem stoików cztery są takie rodzaje: substancja, jakość, sposób rzeczy i stosunek. Kartezjusz, za którym idzie Spinoza, przytacza: rzeczy, stany, właściwości i przymioty. Leibniz zatrzymuje z kategoryj arystotelesowych pięć, t. j. substancję, ilość, jakość, czynność lub bierność i stosunek.

Kant [3]) przyjmuje dwanaście kategoryj; są one jednak u niego tylko czysto podmiotowemi formami *(reine Verstandesbegriffe, Stammbegriffe des reinen Verstandes),* według których mają się tworzyć nasze sądy.

Podług J. Stuarta Milla [4]) należy sprowadzić wszystkie rzeczy do czterech klas: do stanów świadomości, duchów, które tych stanów doznają, ciał czyli zewnętrznych przedmio-

[1]) Categoriae seu De praedicamentis, cap. 4; Topicorum l. I, c. 9.

[2]) Że powiększenie lub zmniejszenie tych dziesięciu kategoryj nie jest zgodne z myślą Arystotelesa, wykazał Fr. Brentano w cennej monografji p. n.: Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Fryburg 1862, rozdz. 5. Zdanie to podziela także X. Gabryl w pracy: O kategorjach Arystotelesa, Kraków 1897, str. 40 i nn.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, wyd. 2 Kehrbacha, str. 94 i nn.

[4]) System der deduktiven und induktiven Logik, tłum. Schiel, 2 t., Brunświk 1868, t. I, str. 91 (ks. I, r. 3, § 15).

tów, które te stany wywołują, tudzież stosunków (następstwa i współczesności, podobieństwa i różnicy) między stanami świadomości.

Sigwart [1]) rozróżnia: rzecz, przymiot, czynność i stosunek.

Najnowsze próby, dotyczące zestawienia kategoryj, zebrał E. Lysinski w rozprawie: „Die Kategoriensysteme der Gegenwart“ (Lipsk 1913). Rozprawa ta przekonywa o wielkiej rozbieżności dzisiejszych autorów, którzy najczęściej w tem się tylko godzą, że hołdują kierunkowi idealistycznemu [2]).

Porównywając klasyfikację kategoryj arystotelesowych z innemi tego rodzaju klasyfikacjami, dochodzimy łatwo do wniosku, że niema dotąd podziału kategoryj, któremu należałoby dać pierwszeństwo przed podziałem Stagiryty.

Nie chcemy przez to powiedzieć, żeby podział Arystotelesa był doskonały. Wszak i dawniejsi scholastycy, choć wogóle stawali w jego obronie, spierali się często o liczbę kategoryj, o zachodzącą między niemi różnicę, a nawet o znaczenie niektórych kategoryj. W szczególności stwierdzano nieraz, że głównemi kategorjami są: substancja, ilość, jakość i stosunek, że natomiast wszystkie inne można uważać za pewnego rodzaju stosunki, a mianowicie czynność i bierność za stosunek tego, co jest czynne i bierne, do czegoś zewnętrznego, kategorję „gdzie“ za stosunek rzeczy do miejsca, kategorję „kiedy“ za stosunek rzeczy do czasu, kategorję „położenia“ za stosunek jednych części ciała do drugich,

[1]) Logik, wyd. 4 przez Maiera, 2 t., Tybinga 1911, t. I, str. 34 i nn.; 342 i nn.

[2]) Z polskich myślicieli przytoczę dla przykładu dwóch: Biegańskiego i W. Dzieduszyckiego. Pierwszy (Zasady logiki ogólnej, Warszawa 1903, str. 67) upraszcza kategorje Arystotelesa w ten sposób, iż przyjmuje „cztery główne klasy: 1) istność (substantia), 2) własność (v. atrybuty), 3) stosunki (relatio), 4) zjawiska lub stany“. Drugi (Historja filozofji, t. I, Filozofja starożytna, Brody—Lwów 1914, str. 247 i n.) sprowadza kategorje arystotelesowe do czterech następujących: „*τὸ ποιόν* czyli *ἡ οὐσία* jakość, *τὸ πῶς* stan, *τὸ ποσόν* miara i *τὸ πρός τι* stosunek“.

a kategorję „mieć“ za stosunek bytu do czegoś z zewnątrz mu dodanego [1]).

Przyjmując kategorje Arystotelesa jako podział tymczasowy, sądzimy z ogółem scholastyków, że między niemi nie musi zachodzić różnica rzeczowa [2]). Istnieje ona niezawodnie np. między substancją, ilością i jakością, ale niema jej prawdopodobnie, jak to wykażemy poniżej, np. między stosunkiem a przypadłością, będącą podstawą stosunku. W tym drugim wypadku zachodzi jednak między kategorjami różnica wirtualna, która do ich wyodrębnienia wystarcza, gdyż rozmaite sposoby orzekania, a tem samem i pojmowania mają podstawę w samych rzeczach.

3. Należy wreszcie zaznaczyć, iż byt musi posiadać pewne warunki, żeby był zaliczony do pewnej kategorji, a mianowicie musi być skończony i realny, tudzież musi być co do natury swej czemś jednem i zupełnem.

a) Musi być skończony, t. j. ograniczony w swej doskonałości. Byt bowiem nieskończenie doskonały czyli Bóg nie należy do żadnej kategorji. W rzeczy samej wszystko, co mieści się w jakiej kategorji, jest zamknięte jej granicami, ponieważ kategorja oznacza ściśle oznaczony sposób bytowania. Natomiast Bóg posiada doskonałość nieskończoną.

b) Musi być realny, gdyż tylko taki byt posiada pewną istotę, dzięki której należy do tej lub owej kategorji. Zatem

---

[1]) Neoscholastyk A. Ridolfi (Le categorie di Aristotele [Rivista di filosofia Neo-scolastica, 1910, nr. 6, str. 650 i nn.]) mniema, że dziesięć kategoryj Arystotelesa należy sprowadzić do następujących siedmiu: jakość, ilość (miara), skąd, dlaczego, gdzie, kiedy i jak.

[2]) Za tem zdaniem zdaje się przemawiać także św. Tomasz. „Sed sciendum — czytamy u niego (In XI Metaphysic., lec. 9, in finem) — quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet“. Niektórzy autorowie sądzą, że takie było również zapatrywanie Arystotelesa. Zob. Gabryl, dz. przyt., str. 62 i nn.

dla bytu myślowego, który, nie mając żadnej istoty, ani nie istnieje, ani nie może istnieć, niema właściwie miejsca w kategorjach. Nie wynika jednak z tego, żeby — jak mniema Sanseverino [1]) — jedynie byt aktualny dzielił się na kategorje. Byt bowiem, jak się rzekło, zalicza się do pewnej kategorji dla swej istoty; istnienie zaś nie należy do pojęcia istoty w rzeczach niekoniecznych [2]).

c) Byt, znajdujący się w kategorji, musi być czemś jednem w sobie *(unum per se)*, czyli musi stanowić jedną istotę. Co bowiem nie jest takim bytem, może się składać z wielu różnorodnych istot, należących do różnych kategoryj. Stąd kategorje wykluczają byty, które są zbiorowiskiem rzeczy, jak np. rodzina, las lub bibljoteka. Wobec tego łatwo także zrozumieć, że przypadłości mieszczą się w kategorjach w postaci oderwanej, a nie konkretnej; więc do kategorji np. jakości nie należy właściwie mądry lub sprawiedliwy, lecz mądrość lub sprawiedliwość.

d) Nakoniec w kategorji mieści się tylko byt zupełny, t. j. wzięty w swoim rodzaju z całą swoją istotą, gdyż celem kategoryj jest rozdzielenie między poszczególne rodzaje bytów całych, a nie ich części. Choć wszakże części nie mieszczą się wprost i formalnie w kategorjach, dają się do nich sprowadzić; głowę np. lub rękę, zmysłowość *(animalitas)* lub rozumność *(rationalitas)* człowieka sprowadzamy do kategorji substancji. Podobnie można sprowadzić do pewnej kategorji byt, złożony z wielu istot *(unum per accidens)*, więc np. las do substancji, a natężenie ciepła do jakości. Owszem, niema bytu skończonego, któregoby nie można

[1]) Institutiones seu elementa philosophiae christianae, t. II, Neapol 1885, str. 7 i n.

[2]) „Ens, quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum, secundum quod sunt actu vel potentia". Św. Tomasz, In X Metaphysic., lec. 3, in finem.

w jakiś sposób, t. j. wprost albo ubocznie, usadowić w jednej z dziesięciu kategoryj.

Uwaga. Ani byt jako taki, ani przypadłość jako taka nie są kategorjami. Kategorje bowiem są rodzajami, które orzekają się o należących do nich rzeczach jednoznacznie; tak np. orzeka się substancja o wszystkich bytach substancjalnych. Tymczasem pojęcie bytu, jak się okazało [1]), jest analogiczne. To samo należy powiedzieć o przypadłości jako takiej, uważanej w stosunku do przypadłości rozmaitych rodzajów. Sposób bowiem, według którego coś istnieje w podmiocie (istnienie w podmiocie przysługuje wszystkim przypadłościom), jest rozmaity.

ROZDZIAŁ II.

O substancji.

Mówiąc o substancji, zajmiemy się jej pojęciem, wykażemy tegoż pojęcia wartość przedmiotową, przedstawimy rozmaite podziały substancji, wreszcie zastanowimy się nad substancją jako naturą, osobnikiem i osobą.

I. Pojęcie substancji.

53. Geneza tego pojęcia. — Z początku rozum nasz, opierając się na poznaniu zmysłowem, ujmuje bezpośrednio przedmiot swego poznania jako pewną całość, oddzieloną od innych rzeczy, oraz istniejącą w sobie, a więc jako substancję. Zczasem to samorzutne pojęcie substancji zaczyna się coraz bardziej rozwijać i doskonalić. Przy pomocy dalszego doświadczenia, analizy i porównania przekonywamy się, że w całości wspomnianej, która nam się przedstawiała jako coś jednego, są właściwie rozmaite byty: jeden z nich, względnie trwały i niezmienny, istnieje rzeczywiście nie w czemś

[1]) Zob. nr. 10, str. 28 i nn.

innem, ale w sobie samym, czyli jest substancją; drugie byty, przemijające i zmienne, nie istnieją w sobie, lecz mają swe oparcie czyli tkwią w pierwszym bycie, a więc są jego przypadłościami. Roślina np. znajduje się raz po raz w rozmaitych stanach: pod zimę traci liście, na wiosnę okrywa się zielenią i kwieciem, później wydaje owoc, a jednak, mimo tej ustawicznej zmiany przypadłości, pozostaje tą samą substancją. Podobnie ta sama substancja występuje pod postaciami wody, pary wodnej, śniegu, szronu i lodu, przyjmując przypadłości zgoła różne. Z drugiej strony doświadczenie nas poucza, że te rozmaite stany i postaci rośliny czy wody tkwią w swem stałem podłożu, które już nie tkwi w czem innem, ale istnieje w sobie.

Podobnie refleksja nad naszemi wewnętrznemi stanami i czynnościami prowadzi nas do pojęcia substancji. Świadomość bowiem nam mówi, że, mimo ustawicznej zmiany tych stanów i czynności, zawsze pozostaje w nas coś stałego; ona też głosi, że stany i czynności są nasze, że się o nas opierają, że my sami, t. j. nasza jaźń, którą zowiemy substancją, żadnego oparcia nie potrzebuje, ponieważ w sobie samej i przez się istnieje.

54. Definicja substancji. — Niema tu oczywiście mowy o definicji istotnej. Taką definicję wyklucza z natury rzeczy każda kategorja, a więc także kategorja substancji; pojęcie bowiem bytu, które się orzeka o wszelkiej kategorji, jest, jak wiemy, analogiczne, a nie rodzajowe. Lecz pierwszą część definicji istotnej stanowi właśnie rodzaj (najbliższy).

Możemy wszakże opisać substancję jako byt, istniejący w sobie, a nie w innej rzeczy, któraby była jego podmiotem.

Substancja tedy istnieje w sobie *(ὂν καθ'αὐτό, ens in se)*, a nie w innej rzeczy. Nie znaczy to, żeby istniała z siebie *(ex se, a se)*, t. j. żeby miała rację swego istnienia w sobie, a tem samem nie potrzebowała przyczyny sprawczej, któraby jej dała istnienie; pojęcie bytu substancjalnego nie dotyka

wcale kwestji, czy ten byt posiada istnienie z siebie, czy też zawdzięcza je innemu bytowi. „Istnieć w sobie“ znaczy w tem miejscu: nie tkwić w innym bycie jako w podmiocie, ale wystarczać sobie, stać przez się (stąd scholastycy często zowią substancję *„ens per se stans“)*, a tem samem mieć samoistność [1]). Taka samoistność przysługuje, w przeciwieństwie do przypadłości, wszystkim substancjom, nawet tym, które się mieszczą w substancjach innych. Zamknięta np. w karafce woda lub schowany w pugilaresie pieniądz są w pełnem słowa znaczeniu substancjami.

Można także powiedzieć, że przez substancję rozumiemy to, co jest podmiotem, podporą lub podłożem *(ὑποκείμενον)* przypadłości. Temu sposobowi pojmowania substancji zawdzięcza ona nawet swą nazwę; substancja bowiem pochodzi od czasownika *substare,* stać pod czem *(substantia = id, quod substat accidentibus).* Widać z tego, że rozum nasz łatwiej i rychlej poznaje to drugie charakterystyczne znamię substancji, aniżeli jej samoistność. W porządku jednak ontologicznym „istnieć w sobie“ jest wcześniejsze, aniżeli „być podmiotem przypadłości“; tamto stanowi doskonałość absolutną i pierwszorzędną, to — względną i pochodną: substancja może być podmiotem przypadłości dlatego, że tkwi w sobie. Z drugiej strony niema w tem nic sprzecznego, żeby jaka substancja nie posiadała żadnych przypadłości; w rzeczy samej nieskończenie doskonała substancja Boża jest od nich zupełnie wolna. Stąd racja formalna czyli istota substancji nie zasadza się, jak mylnie mniemali Wolff i Galuppi, na tem, żeby substancja służyła przypadłościom za podłoże.

[1]) Na tej podstawie niektórzy z naszych autorów zowią substancję samoistnością. Sądzimy wszakże, że substancja jest raczej to, co posiada samoistność czyli istnienie samodzielne (zob. niżej nr. 62). Tem bardziej jesteśmy przeciw temu, żeby wyraz substancja zastąpić, jak chcą inni, wyrazem: istność, gdyż znaczenie tego wyrazu jest jeszcze chwiejniejsze (istnienie, istota, byt); dlatego można także przypadłość nazwać istnością.

Mówi się wreszcie często, że substancja jest to, co w rzeczach, podlegających zmianom, trwa stale. Toż sami zauważyliśmy przed chwilą, że rozróżnienie w rzeczach dwóch elementów, jednego stałego, drugiego zmiennego, prowadzi nas do pojęcia substancji i przypadłości. Mimo to, ani zmienność nie jest istotą przypadłości, ani stałość — istotą substancji. Może coś być i jest rzeczywiście substancją, choć istnieje przez moment, jeśli posiada samoistność; może przeciwnie coś być i jest rzeczywiście przypadłością, jakkolwiek trwa długo, byle tkwiło w innym bycie jako w podmiocie.

Uwaga. Niekiedy wyraz substancja bierze się w znaczeniu niewłaściwem i oznacza istotę nie tylko substancjalną, lecz także przypadłościową. W tem znaczeniu mówimy np., że definicja oznacza substancję rzeczy.

55. Fałszywe definicje substancji. — Aby lepiej zrozumieć istotę substancji, przypatrzmy się pewnym jej określeniom, które są albo zgoła błędne albo niedokładne.

1. Już z tego, co się rzekło bezpośrednio, widać, że nie można się zgodzić na zdanie tych, którzy istotę substancji upatrują w jej trwałości. Tak czynili przedewszystkiem Kant [1]) i Spencer [2]). Nadto z numeru poprzedniego (str. 124) wynika, iż nie można określać substancji jako podmiotu przypadłości.

2. Z innych powodów nie podobna się pisać na definicję Kartezjusza, według którego substancja jest „rzeczą, nie potrzebującą niczego prócz siebie, aby istnieć“ [3]). Definicja ta, jeśli się ją bierze ściśle, stosuje się tylko do Boga. Atoli sam Descartes przyznaje substancjalność także bytom stworzonym, cielesnym i duchowym: potrzebują one wprawdzie do

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, str. 146.

[2]) The principles of psychology, 2 t., wyd. 2, Londyn 1870—72, t. I, str. 146 i nn.

[3])„Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum“. Principia philosophiae, Amsterdam 1650, p. I, n. 1 (str. 18).

istnienia „zwyczajnego współdzia łania Bożego“, ale „mogą istnieć bez pomocy jakiejkolwiek rzeczy stworzonej“ [1]).

3. Tem bardziej należy odrzucić definicję Spinozy, który pisze: „Przez substancję rozumiem to, co istnieje w sobie i jest przez się pojmowane, czyli to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy do swego utworzenia“ [2]). Ponieważ według Spinozy byt może być „pojęty przez się“ jedynie wtedy, gdy „z siebie“ istnieje, przeto to, co jest przez się pojmowane, istnieje z siebie. Z tego wynika, że tylko jedna jest substancja, która się utożsamia z Bogiem, i że poza Nim żadna inna substancja nie daje się nawet pojąć. Innemi słowy, definicja Spinozy jest panteistyczna.

Ta sama choroba zaraziła także określenie Wiktora Cousin, zowiącego substancję „bytem, który poza sobą nic nie przypuszcza w stosunku do istnienia“.

4. Wreszcie nie jest bez zarzutu zapatrywanie tych filozofów, którzy substancję uważają za siłę, działanie lub przyczynę. Tu należą np. Gioberti i nasz Kremer [3]), a przedewszystkiem pierwszy przedstawiciel tego kierunku, Leibniz. Według niego można substancję określić jako siłę działającą [4]). Słusznie jednak zarzucono Leibnizowi, że w definicji substancji pominął to, co jest najważniejsze, a wysunął naprzód znamiona drugorzędne. Niezawodnie substancja jest wyposażona

[1]) Tamże, n. 51 i 52. Zob. Ludewig, Der Substanzbegriff bei Cartesius (Philosophisches Jahrbuch, 1892, str. 157 i nn., tudzież 433 i nn.).

[2]) „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“. Opera, wyd. 2 van Vloten'a i Land'a, Haga 1895, t. I, Ethices pars I, definitio III, str. 37.

[3]) „Siła więc jest istotą wewnętrzną (= substancją), a odmiany, które ona sprawia, są zjawiskami“. Wykład systematyczny filozofji, Kraków 1849, t. I, str. 58.

[4]) Leibniz Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, 2 t., Lipsk 1904—1906, t. I, str. 256 i nn. Zob. Piat, La substance d'après Leibniz (Revue Néo-scolastique, 1900, I, str. 33 i nn.).

w siły i działa rzeczywiście, a tem samem odgrywa rolę przyczyny [1]), ale to wszystko jest następstwem jej istoty już istniejącej; innemi słowy, to wszystko przypuszcza substancję. Dodajmy do tego, iż na dnie definicji Leibniza kryje się błąd zasadniczy: według jego zdania substancja może działać tylko wnętrznie, gdyż czynności przechodnie, t. j. wychodzące z podmiotu działającego na zewnątrz, są niemożliwe.

II. Przedmiotowość pojęcia substancji.

56. Wątpliwości filozofów. — Główne ataki przeciw substancji rozpoczęły się od czasów Locke'a. Podług jego zapatrywania przyjmujemy dla jakości jakieś podłoże, czyli jakiś nieznany ich podmiot, zwany substancją, ponieważ sobie wyobrażamy, że one bez niego istnieć nie mogą. „Kto zechce — powiada wspomniany filozof [2]) — badać siebie co do pojęcia czystej substancji wogóle, ten się przekona, że nie ma o niej innej idei prócz przypuszczenia jakiegoś nieznanego oparcia dla jakości, które... się zwyczajnie zowią przypadłościami". Mimo to nie chce Locke odrzucać substancji; owszem, rozprawia o substancjach cielesnych i duchowych. Całkiem wyraźnie zaprzeczył istnienia substancji Hume [3]), ucząc, że ona jest fikcją wyobraźni, bo w rzeczywistości istnieje tylko zbiór jakości, pod które umysł nasz podstawia niepotrzebnie coś nieznanego jako ich podporę.

Niedługo potem Kant uznał substancję za wytwór podmiotowy, czyniąc z niej główne pojęcie, czyli główną kategorję, osadzoną *a priori* w naszym rozsądku.

---

[1]) Jest to zasługą Leibniza, że, w przeciwieństwie do Kartezjusza, który odmówił substancjom stworzonym działania, przyznał im pierwiastek dynamiczny.

[2]) Locke, Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 23, n. 2, str. 391.

[3]) A treatise of human nature, 2 t. (wyd. Green'a i Grose'a), Nowy Jork i Bombaj 1898, t. I, str. 324 i 505.

Pod wpływem Locke'a, Hume'a i Kanta wielu dzisiejszych filozofów albo wprost przeczy istnienia substancji albo podaje je w wątpliwość. Tak czynią w szczególności idealiści i pozytywiści, a w pewnej mierze moniści. Pierwsi, uważając całe nasze poznanie za płód czysto subjektywny, uczą, że także pojęcie substancji jest tylko formą ludzkiego umysłu. Drudzy, wychodząc z zasady, iż jedynie rzeczy zmysłowe są poznawalne, przyznają rzeczywistość wyłącznie działającym na zmysły zjawiskom. Moniści wreszcie, przyjmując jedną substancję, odrzucają substancjalność wszystkich rzeczy stworzonych. Słowem, miejsce dawnej nauki, która była przekonana o rzeczywistem istnieniu w naturze substancyj, zajął t. zw. fenomenalizm, zwany również aktualizmem lub teorją aktualistyczną, jeżeli substancję miesza z jej działaniem.

Fenomenalistą jest np. Taine [1]), który pisze: „Sądzimy, iż niema wcale substancyj, lecz tylko układy faktów. Pojęcie substancji uważamy za iluzję psychologiczną". Paulsen i Wundt występują przedewszystkiem przeciw substancjalności duszy ludzkiej, która jest jedynie sumą wewnętrznych przeżyć (aktualizm). Pierwszy, choć utrzymuje razem z panteistami, że świat jest substancją, szydzi z duszy substancjalnej. Według drugiego należy dla materjalnego świata przyjąć hipotetyczne pojęcie substancji w charakterze pomocniczym *(„Hilfsbegriff")*, atoli dla życia psychicznego jest takie pojęcie zupełnie zbyteczne [2]). Niektórzy energetyści (np. W. Ostwald, a przedewszystkiem Mach) odrzucają bez zastrzeżeń wszelką substancję: w świecie istnieje tylko energja bez żadnego podmiotu [3]). Nie inną naukę spotykamy w najnowszych kierunkach

---

[1]) Histoire de la littérature anglaise, 5 t., t. V, Paryż 1878, str. 397.

[2]) Zob. Wais, Dusza ludzka, Kraków 1917, str. 136 i nn.

[3]) Wprawdzie Ostwald zowie energję substancją, ale substancja oznacza u niego wszystko, co istnieje. — Zob. Nys, Cosmologie, 2 t., Lowanjum i Paryż 1916—1918, t. I, str. 344 i nn., tudzież 373 i nn.

pozytywistycznych, a mianowicie w filozofji immanentnej i empirjo-krytycyzmie (Avenarius, J. Petzoldt i t. p.). Tutaj też należy Bergson [1]), który, odnawiając naukę Heraklita, utrzymuje, że niema nic stałego w rzeczach i że zmiana jest jedyną rzeczywistością. Owszem, można powiedzieć, że większość dzisiejszych filozofów należy do obozu fenomenalistów[2]).

Lecz mylą się fenomenaliści, gdyż istnienie substancji da się udowodnić.

57. Dowody przedmiotowości substancji. — Możemy tu najpierw powołać się na doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, przy pomocy którego, jak wykazaliśmy przed chwilą, tworzymy sobie pojęcie substancji, a potem na inne racje, przemawiające również za przedmiotowością tegoż pojęcia.

1. Doświadczenie zewnętrzne poucza nas z wykluczeniem wszelkiej wątpliwości, że w otaczających nas rzeczach są nąstępujące po sobie, a więc zmienne zjawiska, tudzież stały ich podmiot. Nadto rozum nam mówi, iż bez takiego podmiotu zmiany byłyby niemożliwe. Wszelka bowiem zmiana przypuszcza podmiot, który pozostaje ten sam pośród zmian kolejnych: jeżeli niema takiego podmiotu, niema także zmiany; może być chyba stworzenie, w którem coś powstaje z niczego. Lecz rozum wyrokuje również, że to, co się zmienia, i to, co trwa stale, nie może być tą samą rzeczą. Z tego zaś wynika, że jak rzeczywiste są podlegające zmianom zjawiska, tak rzeczywiste musi być także tychże zjawisk podłoże, które zowiemy substancją.

2. Z taką samą oczywistością donosi nam wewnętrzny głos świadomości, że nasze własne stany i działania podlegają zmianom, że natomiast naszą jaźń, czyli nasza substancja pozostaje ta sama: jestem dziś tym samym, którym byłem

---

[1]) Zob. wyżej, nr. 13.

[2]) Zob. Klimke, Der Monismus, Fryburg 1911, str. 497 i nn.

wczoraj, przed rokiem, przed laty dwudziestu. Co więcej, świadomość nam poświadcza, że te stany i działania należą do nas, opierają się o nas i tkwią w nas jako w podmiocie, że natomiast nasza jaźń nie należy do nikogo innego i niczego innego, tudzież że nie tkwi w nikim innym i w niczem innem, ale opiera się o siebie, stoi przez się i istnieje w sobie, czyli posiada to wszystko, co stanowi istotę substancji [1]).

3. W świecie spotykamy rozmaite rzeczy; największy sceptyk, jeśli nie zechce się sprzeciwiać samemu sobie, uzna przynajmniej własne istnienie. Jeżeli zaś coś istnieje, to istnieje albo w sobie albo nie w sobie, czyli w czem innem; środka tutaj niema. Lecz gdy coś istnieje w sobie, natenczas jest substancją. Gdy znowu nie istnieje w sobie, ale w czem innem, jest przypadłością, która domaga się koniecznie istnienia substancji. Rzeczywiście, chociaż jedna przypadłość może tkwić w drugiej (np. kształt tkwi w rozciągłości), nie podobna przypuścić, żeby bez wszelkiej substancji istniał nieskończony szereg przypadłości, tkwiących jedna w drugiej. Najpierw bowiem byty istniejące w naturze byłyby wówczas złożone z nieskończonego aktualnie mnóstwa rzeczy, co jest z doświadczeniem niezgodne. Powtóre nawet nieskończony szereg podtrzymujących się przypadłości nie może się obejść bez substancji: skoro żadna przypadłość tego szeregu nie posiada najmniejszej zdolności do istnienia w sobie i przez się, jasną jest rzeczą, że również nieskończony ich szereg istniałby bez wystarczającej racji, gdyby poza szeregiem nie było dla przypadłości oparcia w jakimś bycie substancjalnym. Innemi słowy, jeżeliby nie istniała żadna substancja, wówczas nicby istnieć nie mogło.

4. Według przeciwników istnieją poza nimi, a przynajmniej w nich samych jakieś przymioty, stany, działania. Otóż dla tych przymiotów, stanów i działań, które są czemś rzeczywistem, rozum domaga się koniecznie także rze-

[1]) Por. Wais, Psychologja, t. III, str. 128 i nn.

czywistej substancji. Bo nie można pojąć, żeby istniał przymiot bez tego, co go posiada, żeby istniał stan spoczynku np., a nie było kogoś czy czegoś, co się w tym stanie znajduje, żeby był ruch, a nie było tego, co się porusza, żeby była myśl, a nie było tego, co myśli.

5. Wreszcie łatwo zauważyć sprzeczność w nauce fenomenalistów. Z jednej strony zwalczają substancję, a z drugiej posługują się wyrazami, które jej istnienie przypuszczają. Mówią bowiem z wszystkimi ludźmi: ja, my, moje lub nasze stany i czynności. Jeżeli jednak nie jesteśmy substancją, wtedy niema żadnego „ja", żadnego „my", wtedy niema także „moich" czy „naszych" czynności i stanów.

Uwaga. Z niektórych dowodów przed chwilą przytoczonych wynika, że w świecie jest wiele substancyj. Szczegółowo wykazaliśmy tę prawdę w Kosmologji [1]).

Zarzuty. Omówimy tu najważniejsze zarzuty, skierowane przeciw istnieniu substancji wogóle; zarzuty, podniesione przeciw substancjalności duszy ludzkiej, oceniliśmy obszernie gdzie indziej [2]).

1. Rozum nasz — zarzucają niektórzy fenomenaliści — opiera się na zmysłach. Lecz zmysły odkrywają w rzeczach tylko przypadłości. Pojęcie tedy substancji jest urojone.

Substancja, a mianowicie substancja cielesna — odpowiadamy na to — jest w pewnem znaczeniu przedmiotem poznania zmysłowego. Zmysły bowiem nie poznają przypadłości sposobem oderwanym, ale konkretnym: oko np. widzi nie zieloność, lecz coś zielonego. Stąd słusznie scholastycy uczą, że substancja (cielesna) należy do t. zw. *sensibilia per accidens,* czyli że substancję poznajemy zmysłami ubocznie, t. j. pośrednio przez przymioty zmysłowe. Równolegle z tem

[1]) Kosmologja, część I, Warszawa 1907, str. 56 i n.; zob. także Franzelin, Quaestiones selectae, str. 264 i nn.

[2]) Psychologja, t. III, str. 125 i nn., tudzież Dusza ludzka, str. 135 i nn.

poznaniem zmysłowem odbywa się poznanie rozumu, dla którego substancja jest przystępna bezpośrednio *(intelligibilis per se)*. Rozum, jak już zaznaczyliśmy, nie oddziela z początku przypadłości od ich podmiotu, ani podmiotu od jego przypadłości, lecz ujmuje narzucającą mu się całość jako coś substancjalnego, choć nie tworzy jeszcze formalnego pojęcia ani substancji, ani przypadłości. Dokładne rozróżnienie między substancją a przypadłościami jest owocem dalszej pracy myślowej, t. j. refleksji. Jakkolwiek tedy poznanie rozumowe opiera się u nas na zmysłowem i jakkolwiek zmysł nie poznaje substancji jako takiej, nie wynika z tego, żeby substancja była urojeniem. Zmysły nie są jedynem źródłem naszego poznania, a rozum sięga dalej, aniżeli najbystrzejszy zmysł sięgnąć zdoła. Zmysł, lubo bezpośrednio ujmuje przypadłość (stąd przypadłość cielesna zowie się w przeciwieństwie do substancji *sensibile per se)*, nie ujmuje przypadłości jako takich; nie dziw tedy, że nic nam nie mówi o istnieniu substancji jako bytu istniejącego w sobie, czyli różnego od przypadłości.

2. Substancji — twierdzi Locke [1]) — nie znamy, ponieważ na pytanie, czem jest, odpowiadamy, jak dzieci: Jest czemś, nie wiem, czem.

Owszem, nie tylko nam wiadomo, że substancja jest czemś, lecz także pojmujemy z całkowitą jasnością, że ona jest bytem różnym od przypadłości, a mianowicie bytem istniejącym w sobie jako podmiocie, a nie w innej rzeczy. Innemi słowy, podmiot rozmaitych przymiotów nie jest dla nas, jak twierdzi Locke, podścieliskiem zgoła nieznanem. Nie koniec na tem. Mamy dość jasne pojęcie nie tylko o substancji wogóle, lecz także o wielu substancjach gatunkowych, gdyż przypadłości prowadzą nas do poznania gatunkowej natury rozmaitych substancyj.

---

[1]) Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 23, n. 2, str. 392.

3. Gdyby substancje istniały rzeczywiście — dowodzą niektórzy za Wundtem [1]) — natenczas świat byłby pełen sprzeczności. Substancja bowiem ma z jednej strony być czemś trwałem i niezmiennem, z drugiej stanowić przyczynę zmiany.

Sprzeczność zachodzi wtedy, gdy się o tym samym przedmiocie twierdzi i przeczy to samo pod tym samym względem. Otóż takiej sprzeczności nikt nie potrafi odkryć w pojęciu substancji. Powiedzieliśmy wyżej, że substancji, w przeciwieństwie do przypadłości, przysługuje zwyczajnie pewnego rodzaju trwałość i niezmienność, lubo do jej istoty nie należy. Atoli substancja stworzona, mimo swej względnej trwałości i niezmienności, podlega zmianom przypadłościowym. Owszem, wszelka substancja jest źródłem działania, a więc przyczyną zmian, które sprawia poza sobą lub poza sobą i w sobie. W tem wszystkiem niema żadnej sprzeczności.

III. Podziały substancji.

Rozróżniamy przedewszystkiem substancję pierwszą i drugą; substancja pierwsza dzieli się na prostą i złożoną, zupełną i niezupełną, wreszcie na cielesną lub materjalną i niematerjalną czyli duchową.

58. Substancja pierwsza i druga. — Nazwy te pochodzą od Platona i Arystotelesa. Twórca Akademji uważał za substancje pierwsze idee ogólne, którym przysługuje byt we właściwem znaczeniu; natomiast rzeczy jednostkowe, będące słabem odbiciem owych idei, tworzą substancje drugie. Stagiryta, za którym poszli scholastycy, nadał temu podziałowi inne znaczenie. Według niego właściwemi czyli pierwszemi substancjami *(πρώται οὐσίαι, substantiae primae)* są byty ściśle oznaczone, jednostkowe czyli osobniki, jak np. Sokrates lub ten człowiek. Istoty gatunkowe (np. człowiek)

[1]) System der Philosophie, Lipsk 1889, str. 283 i nn.

albo rodzajowe (jestestwo zmysłowe) nie istnieją jako takie; mogą być jednak nazwane substancjami w znaczeniu niewłaściwem *(δεύτεραι οὐσίαι, substantiae secundae)*, gdyż nie tkwią w podmiocie, choć się o podmiocie orzekają (np. Sokrates jest człowiekiem). Tak więc osobnik stanowi substancję w pełnem znaczeniu: w porządku ontologicznym nie posiada podmiotu *(subiectum inhaesionis)*, lecz sam jest podmiotem przypadłości; w porządku logicznym nie orzeka się o podmiocie *(subiectum attributionis)*, jak się o substancji pierwszej orzeka substancja druga, będąca rodzajem lub gatunkiem.

Metafizyka zajmuje się tylko substancją pierwszą; do tej substancji odnoszą się również wszystkie następne podziały.

59. Substancja prosta i złożona. — Prostą *(simplex)* zowie się substancja, gdy nie posiada żadnych części fizycznych. Taką substancją są duch, dusza ludzka lub zwierzęca. Natomiast substancja złożona *(s. composita)* posiada części fizyczne, które tworzą jedną substancjalną całość. Więc np. człowiek jest substancją złożoną z duszy i ciała.

60. Substancja zupełna i niezupełna. — Jeżeli jakaś substancja prosta lub złożona tak przez się istnieje, że nie jest z natury swej przeznaczona do istnienia (i działania) z inną substancją, natenczas zowiemy ją zupełną *(s. completa)*. Tu np. należą duch, człowiek, lew, drzewo. Przeciwnie jeśli substancja jest z natury przeznaczona do istnienia z substancją inną, aby razem z nią utworzyć jedną substancję złożoną, wówczas dajemy jej miano substancji niezupełnej *(s. incompleta)*.

Substancje niezupełne są znowu dwojakie. Jedne, jak np. dusze zwierzęce lub roślinne, nie mogą same przez się spełnić żadnej czynności, ponieważ, nie mając własnego istnienia, zależą wewnętrznie od innej substancji, a mianowicie od materji pierwszej, z którą tworzą jedną substancję zupełną. Drugie — mamy tu na myśli dusze ludzkie —

obdarzone własnem istnieniem, mogą istnieć niezależnie od ciała, a nawet spełniać bez niego niektóre (nie wszystkie) przysługujące człowiekowi czynności. Tamte substancje zowią się niezupełnemi i co do gatunku i co do substancjalności *(in ordine speciei et substantialitatis)*; te — niezupełnemi tylko co do gatunku: chociaż bowiem nie tworzą całego gatunku, t. j. całej ludzkiej natury (dusza ludzka nie jest człowiekiem), posiadają jednak własne istnienie.

Gatunkami substancji zupełnej są osobnik i osoba, któremi zajmiemy się oddzielnie w ustępie następnym (IV).

Tymczasem zaznaczymy, że nie wszyscy przyjmują podział substancji na zupełną i niezupełną. Niektórzy, jak np. Palmieri [1]), sądzą, że pojęcie substancji niezupełnej zawiera w sobie sprzeczność, gdyż „racja substancji jest niepodzielna". Jakoż każdy byt „albo jest w innym, albo nie jest; jeżeli jest w innym, w żaden sposób nie jest substancją, lecz jest przypadłością; jeżeli nie jest w innym, ma tem samem wszystko, czego potrzeba do racji substancji, która jako taka nie przypuszcza stopni" [2]).

Lecz myli się uczony profesor.

Do istoty bowiem substancji należy to, że byt, w przeciwieństwie do przypadłości, istnieje w sobie, a nie w innym bycie jako w podmiocie. Otóż istota substancji jest zachowana także wówczas, gdy byt, mimo że nie potrzebuje dla siebie innego podmiotu, jak potrzebuje przypadłość, jest dla swej niedoskonałości przeznaczony z natury do połączenia się z innym również niedoskonałym, choć substancjalnym bytem, aby razem z nim utworzyć jedną pełną i doskonałą substancję. Więc nie podobna się dopatrzyć sprzeczności w substancji

---

[1]) Institutiones philosophicae, 2 t., Rzym 1875, t. II, str. 156.

[2]) Wobec tego odrzuca Palmieri teorję materji pierwszej i formy substancjalnej, a nie mogąc zaprzeczyć, że człowiek jest jednym bytem, złożonym z duszy i ciała, twierdzi, iż w człowieku dwie substancje zupełne (dusza i ciało) łączą się w jedną naturę.

niezupełnej. To też przyjmowali ją powszechnie scholastycy dawni i przyjmują, z nielicznemi wyjątkami, dzisiejsi. Skierowany zaś przeciw niej dowód Palmieriego jest bez wartości. Niezawodnie, między substancją a przypadłością środka niema i dlatego wszelki byt albo jest pierwszą albo drugą. Słusznie też w pewnem znaczeniu powiedziano, że „racja substancji jest niepodzielna“, czyli że substancja jako taka nie przypuszcza stopni. Wszelako substancja niezupełna nie stoi w środku między substancją a przypadłością, ale jest prawdziwą substancją. Nie jest też substancją w mniejszym stopniu, aniżeli substancja zupełna, o ile tak samo, jak ona, wyklucza tkwienie w innym podmiocie. Jest jednak substancją mniej od niej doskonałą, o ile tkwi w sobie. Nie ulega bowiem wątpliwości, że substancja zupełna, mając sama istnienie w sobie jako podmiocie, istnieje w sobie doskonalej, aniżeli substancja niezupełna, która uczestniczy w istnieniu wspólnie z inną substancją niezupełną. Stąd substancja zupełna mieści się w rodzaju substancji wprost i pierwszorzędnie, a niezupełna ubocznie *(reductive)* i drugorzędnie.

61. Substancja cielesna lub materjalna i niematerjalna czyli duchowa. — Często, mówiąc o substancji, mieszamy te wyrazy: cielesna *(s. corporea)* i materjalna *(s. materialis)*. Tak np. mówimy: złoto jest substancją cielesną czyli materjalną. Starzy zwyczajnie rozróżniali tutaj, nie bez podstawy, dwa odrębne pojęcia. Każda substancja cielesna mogła według nich być nazwana materjalną, ale nie odwrotnie. Przez substancję bowiem cielesną rozumieli substancję, posiadającą rozciągłość; natomiast nazwę substancji materjalnej stosowali do substancji, zależnej wewnętrznie pod względem istnienia i działania od materji czyli od ciała. W tem znaczeniu zwali np. duszę zwierzęcą substancją (niezupełną) materjalną, choć jej odmawiali cielesności.

Zestawienie dwóch ostatnich wyrazów: „niematerjalny czyli duchowy“ *(immaterialis seu spiritualis)* wskazuje, że

nadajemy im, idąc znowu za tradycją, to samo znaczenie. Substancją tedy niematerjalną lub duchową zowiemy tę, która, w przeciwieństwie do materjalnej, ani w istnieniu swem, ani w działaniu specyficznem od materji wewnętrznie nie zależy. Takiemi substancjami są czysty duch i dusza ludzka.

Widać z tego, jak niebacznie czynią ci, którzy za Kartezjuszem nie odróżniają duchowości substancji od jej prostoty. Jakoż każda substancja duchowa jest prostą, ale nie każda prosta jest duchową. Pomieszanie tych dwóch pojęć doprowadziło kartezjan do odrzucenia różnicy istotnej między duszą ludzką a zwierzęcą [1]).

IV. Substancja jako natura, osobnik i osoba.

62. Stosunek substancji do natury. — Wspomnieliśmy już w innem miejscu [2]), że istota zowie się także substancją lub naturą. Zowie się substancją, jeżeli jest istotą substancjalną; zowie się naturą, o ile się ją bierze jako podstawę działania. Tutaj chcemy nieco dokładniej oznaczyć stosunek między naturą a substancją.

Wyraz „natura“ posiada rozmaite znaczenie. Niekiedy słowo to kładziemy na miejscu Stwórcy *(natura naturans)*. Niekiedy świat, t. j. zbiór wszystkich rzeczy stworzonych, zwłaszcza widzialnych, zowiemy naturą. Niekiedy natura oznacza istotę przypadłości; w tem znaczeniu możemy się pytać, na czem polega natura np. ciepła, barwy lub cnoty. Jak jednak nazwa istoty stosuje się do substancji pierwszorzędnie, tak też miano natury we właściwem i doskonałem

---

[1]) Tem bardziej należy zarzucić sposób wyrażania się niektórych przyrodników, utożsamiających substancję z ciałem lub materją. Zob. np. Moycho i Zienkowski, Krótki zarys chemji, wyd. 6, Warszawa 1923, str. 5 i n.

[2]) Zob. nr. 23.

znaczeniu nadajemy substancji. W ten sposób natura znaczy to samo, co substancja, uważana jako źródło czynności.

Scholastycy określają naturę jako pierwszy początek czyli pierwszą (dalszą, pośrednią) podstawę działania rzeczy — *principium primum (remotum, mediatum) operationum entis.* Zowią ją podstawą pierwszą, bo obok natury są w bytach stworzonych — jak zobaczymy — realnie od niej różne bliższe i bezpośrednie podstawy działania, zwane siłami lub władzami. Owszem, scholastycy rozróżniają trojaką podstawę działania: *principium quod (scl. agit), principium quo (agit) primum,* wreszcie *principium quo proximum. Principium quod* działania jest substancja (osobnik lub osoba), *principium quo primum* jest natura, gdyż substancja działa przez naturę; *principium quo proximum* jest władza czy siła, ponieważ natura bytu stworzonego nie działa sama przez się, ale posługuje się władzami.

Łatwo się domyślić, że w bycie substancjalnym różnica między substancją a naturą jest tylko logiczna. Jak istota substancjalna utożsamia się co do rzeczy z substancjalną naturą, tak substancjalna natura jest rzeczowo to samo, co substancja: substancja przybiera nazwę natury, o ile od niej pochodzi działanie czyli czynność. Z tego zaś wynika, że w błędzie jest Palmieri [1]), gdy twierdzi, iż wiele substancyj zupełnych, zachowując swe istnienie, może utworzyć jedną naturę. W rzeczy samej nie można bez sprzeczności przypuścić, żeby np. w dwóch zupełnie różnych substancjach istniało jedno źródło działania [2]).

---

[1]) Dz. przyt., t. II, str. 110 i nn.

[2]) „Impossibile est — poucza św. Tomasz (S. contra gent., II, 57) — quod eorum, quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam non ex parte eius, in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones".

63. Pojęcie osobnika i osoby. — Substancja zupełna przedstawia się naszemu rozumowi jako byt nie tylko istniejący w sobie, lecz także tworzący zamkniętą w sobie całość, wyróżniony doskonale od innych bytów, a tem samem działający dla siebie. Pojęta w ten sposób nosi nazwę osobnika *(individuum, ὑπόστασις, hypostasis, suppositum)*, a jeśli posiada rozum, nazwę osoby *(πρόσωπον, persona)* czyli jaźni (od zaimka osobistego: ja).

Osobnik tedy — jak nazwa wskazuje — istnieje dla siebie, należy do siebie i dla siebie działa; scholastycy mówią o nim, że jest samoistny („subsistens"), że jest *„sui iuris"*, że jest *„incommunicabilis"*, że jest „czemś całem w sobie" *(„aliquid totum in se")*.

Wobec tego osobnikiem nie można nazwać ani przypadłości, ani substancji niezupełnej, ani substancji drugiej. Przypadłość istnieje nie w sobie, lecz w substancji. Substancja niezupełna nie tworzy całości, ale jest z natury przeznaczona do połączenia się z inną substancją niezupełną. Nawet dusza ludzka, choć ma swe własne istnienie, nie jest osobnikiem, bo nie jest *„sui iuris„*, bo nie należy do siebie, ale do człowieka, który ją zowie swoją [1]). Z podobnego powodu nie mogą uchodzić za osobniki części ciała ludzkiego, np. ręka lub noga, póki są z niem złączone. Wreszcie z zakresu pojęcia „osobnik" należy wykluczyć substancje drugie czyli ogólne. Są one wprawdzie substancjami zupełnemi, wszelako nie istnieją w sobie, lecz w rozmaitych bytach jednostkowych; innemi słowy, substancje drugie z istoty

[1]) Dusza ludzka, choćby była odłączona od ciała, nie zowie się osobnikiem (ani osobą), gdyż jest substancją niezupełną co do gatunku. „Dicendum — pisze św. Tomasz (S. th., I, q. 29, a. 1, ad 5) — quod anima est pars humanae speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis".

swej udzielają się wielu bytom. Zatem tylko substancja pierwsza czyli jednostkowa może być osobnikiem.

Powiedzieliśmy wyżej, że osobnik działa dla siebie. Jest to konieczne następstwo, wynikające ze sposobu jego istnienia. Wszak działanie idzie za istnieniem: *operari sequitur esse*. Skoro tedy osobnik, będąc jestestwem pełnem i wystarczającem sobie, istnieje dla siebie, jasną jest rzeczą, że także działa dla siebie i jakby na swój rachunek. Stąd uważamy go słusznie za główną podstawę działania *(principium operationis quod)*. Stąd też stara zasada głosi: czynności pochodzą od osobników — *actiones sunt suppositorum*. W rzeczy samej, chociaż jakiś skutek może pochodzić także od przypadłości, np. od siły materjalnej lub rozumu, przypisujemy go ostatecznie temu podmiotowi, który posiada siłę lub rozum. Podobnie, chociaż ręka pisze książkę albo maluje obraz, nikt książki czy obrazu nie odnosi ostatecznie do ręki, lecz do człowieka. Dlatego mówimy: człowiek pisze, człowiek maluje.

Zaznaczyliśmy także przed chwilą stosunek, zachodzący między osobnikiem a osobą. Widać z niego, że każda osoba jest osobnikiem, ale nie każdy osobnik jest osobą. Osoba jest osobnikiem rozumnym *(suppositum rationale)* czyli, jak mówi sławna definicja Boecjusza, *rationalis naturae individua substantia* [1]). I słusznie takiemu osobnikowi nadajemy uprzywilejowaną nazwę osoby. Istota bowiem jego urzeczywistnia w sposób wyższy doskonałość istnienia i działania, zawartą w pojęciu osobnika. Mający rozum osobnik jest

[1]) Boecjusz, De persona et duabus naturis, cap. 3. W definicji powyższej wyraz: „individua“ jest wzięty w ścisłem znaczeniu, tak, że „individua substantia“ znaczy tutaj to samo, co „suppositum“. W przeciwnym razie definicja byłaby błędna. Wówczas bowiem natura ludzka Chrystusa, która w pewnem znaczeniu jest indywidualna, byłaby osobą; podobnie tworzyłaby osobę sama dusza ludzka. Zob. Schiffini, Principia philosophica, Turyn 1886, str. 560 i nn.

świadom tej doskonałości, którą jako osobnik posiada, i dlatego odróżnia siebie nie tylko od innych osobników, lecz także od swoich stanów i czynności, które sobie przypisuje. On też jedynie pośród osobników jest w ścisłem znaczeniu panem swoich czynów, a tem samem bierze za nie na siebie odpowiedzialność, gdyż byt, mający rozum, musi mieć wolną wolę. On w końcu jest podmiotem praw i obowiązków [1]).

W naturalnym rzeczy porządku wszystkie substancje zupełne, które w świecie spotykamy, są osobnikami (lub osobami). Więc osobnikiem jest np. ten dąb, ten orzeł, ten człowiek. Lecz objawienie nas poucza, że może coś być substancją zupełną, a jednak nie być osobnikiem, że tedy do istoty takiej substancji nie należy to, żeby stanowiła byt całkowity i pełny, zamknięty w sobie i działający dla siebie. W rzeczy samej prawda ta daje się wysnuć z dwóch dogmatów: wcielenia i Trójcy św. Według pierwszego z nich w Chrystusie Panu są dwie zupełne natury (substancje), Boska i ludzka, połączone w jednej Boskiej osobie. Z tego wynika, iż ludzka natura Chrystusa jest wprawdzie jednostkową substancją zupełną, a mianowicie złożoną z duszy i ciała *(substantia completa in ratione speciei),* atoli nie jest *sui iuris,* nie posiada samoistności i samodzielności, bo nie jest swoją, czyli nie należy do siebie, lecz należy do Słowa. Natomiast w razie utożsamienia natury zupełnej z osobnikiem, należałoby przyjąć w Chrystusie dwie osoby, co się najoczywiściej nauce objawionej sprzeciwia. Drugi zaś dogmat mówi, że w Bogu jest jedna natura (substancja) zupełna, a trzy osoby. Gdyby tedy natura była to samo, co osobnik lub osoba, wynikałoby z tego, iż w Bogu jest tylko jedna osoba.

Z temi tajemnicami musi się oczywiście filozof chrześcijański liczyć. To też słusznie z nich wnosimy, że pojęcie natury i substancji zupełnej nie utożsamia się z pojęciem

[1]) Zob. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, wyd. 3, Paryż 1922, str. 323 i nn.

osobnika, że to drugie pojęcie wprowadza jakieś ostateczne uzupełnienie pierwszego. To uzupełnienie scholastycy wyrażają zwykle terminem: *subsistentia* [1]) albo *suppositalitas;* my je zowiemy samoistnością, biorąc ten wyraz w ścisłem znaczeniu [2]). Możemy tedy powiedzieć, że samoistność jest doskonałością, przez którą substancja jednostkowa i zupełna tworzy dla siebie całość. Wobec tego dokładne określenia osobnika i osoby będą następujące: osobnik jest substancją jednostkową, zupełną i samoistną; osoba jest substancją jednostkową, zupełną, samoistną i rozumną. Nie potrzeba tłumaczyć, że jak osoba jest doskonalsza, niż osobnik, tak samoistność osoby przewyższa doskonałością samoistność osobnika i dlatego nosi osobną nazwę osobowości *(personalitas)*. Każda osobowość jest oczywiście samoistnością, ale nie odwrotnie.

64. Różnica między substancją jednostkową a osobnikiem. — W naturze, jak słyszeliśmy, z każdą substancją zupełną jest nierozdzielnie związana samoistność. Lecz z drugiej strony z wiary wiemy, że może być substancja, która nie jest osobnikiem, czyli która nie posiada samoistności. Nasuwa się tedy pytanie, jaka zachodzi różnica między substancją jednostkową a osobnikiem, realna czy logiczna? Czy w tym człowieku — że użyjemy przykładu, aby dać jeszcze lepiej poznać, o co w zagadnieniu chodzi — ta jego natura ludzka, złożona z tej duszy i z tego ciała różni się rzeczowo

---

[1]) Należy jednak dodać, że wyraz „subsistentia", który powstał przez dosłowne przetłumaczenie greckiego *ὑπόστασις*, znaczy często to samo co *suppositum*, tudzież że od czasów Kajetana ma prócz pierwotnego znaczenia konkretnego także znaczenie oderwane (jak *suppositalitas)*, i że dziś najczęściej bierze się go *in abstracto*.

[2]) Powiadamy: „w ścisłem znaczeniu", bo samoistność *(subsistentia)* w znaczeniu szerszem oznacza nieraz substancję wogóle lub substancję niezupełną. Tak np. mówimy, że dusza ludzka, po rozłączeniu się z ciałem, ma samoistność.

od tego osobnika czyli tej osoby? Czy w tym człowieku ten osobnik lub ta osoba dodaje coś realnego do tej natury?

Z ust metafizyków słyszymy na to subtelne pytanie rozmaite odpowiedzi.

Najpierw wielu szkotystów sądzi, że osobnik przynosi naturze substancjalnej tylko dwojakie przeczenie: jedno wyklucza aktualną łączność *(negatio communicationis actualis)* natury z innym bytem szlachetniejszym, drugie — nawet możliwość takiej łączności *(negatio communicabilitatis)*.

Inni mniemają, że osobnik, jakkolwiek jego istotę wyrażamy nieraz terminem negatywnym *(incommunicabilitas)*, stanowi doskonałość pozytywną, która jednak różni się od natury nie rzeczowo, lecz tylko logicznie, a mianowicie wirtualnie. Tak za Tiphanusem (um. 1634), który z wielką erudycją napisał dziełko *„De hypostasi et persona"* (tytuł skrócony), wielu nowszych filozofów i teologów, jak np. Franzelin, Stentrup, Tongiorgi, Palmieri, Lahousse, Dupont, T. Pesch, Willems.

Trzecia grupa metafizyków, którą tworzą przedewszystkiem tomiści, twierdzi, że osobnik dodaje do natury coś pozytywnego, co różni się od niej realnie. Są wszakże i tutaj pewne odcienie w zapatrywaniach. Jedni — że wymienię zdania najważniejsze — idąc za Kajetanem i Suarezem, widzą w samoistności (czy osobowości) „sposób substancjalny" *(modus substantialis)*. Sposób ten, przyłączając się do istoty już istniejącej (w hipotezie tożsamości istoty i istnienia) albo wyprzedzając jej istnienie (w hipotezie rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem), przynosi tejże istocie ostateczne uzupełnienie, a mianowicie granicę *(terminus)*, dzięki której natura jednostkowa staje się zamkniętą w sobie i nie może się łączyć z inną naturą[1]). Według innych, do których z nowszych

[1]) Na pytanie, do której kategorji należy ów sposób substancjalny, odpowiadają zwolennicy teorji, że można go sprowadzić, tak samo, jak istnienie substancjalne, do kategorji substancji.

należą Billot [1]) i De Maria [2]), natura jednostkowa staje się osobnikiem przez dodanie do niej istnienia, które jest ostatecznym aktem bytu.

Cóż sądzić o tych rozbieżnych zapatrywaniach?

Przedewszystkiem należy odrzucić zdanie szkotystów, jeżeli rzeczywiście twierdzą, iż istota osobnika polega na czystej negacji. W rzeczy samej samoistność, którą posiada osobnik, udoskonala jego naturę, gdy negacja nie może żadnego bytu udoskonalać.

Trudno jednak rozstrzygnąć, jaka zachodzi różnica między naturą a osobnikiem, wirtualna czy rzeczowa. Rozum nie potrafił się zdobyć ani na jeden dowód, któryby widocznie przeważył szalę zwycięstwa na tę lub tamtą stronę. Nic też stanowczego nie zawyrokowała w tej sprawie wiara, skoro oba spierające się obozy mają wśród siebie znakomitych teologów. W szczególności rzecznicy różnicy wirtualnej mogą się zawsze bronić oświadczeniem: wprawdzie w Chrystusie zachodzi różnica rzeczowa między osobą a naturą ludzką, lecz z tego nie wynika koniecznie, że w każdym bycie stworzonym osobnik różni się realnie od natury.

Mnie osobiście więcej przemawia tutaj do przekonania zdanie autorów, oświadczających się za różnicą rzeczową, bo mi się wydaje, iż ona lepiej odpowiada tajemnicy wcielenia. Gdybym zaś miał wybierać między rozmaitemi formami tej hipotezy, dałbym pierwszeństwo poglądowi, którego w ostatnich czasach bronili De Maria i Billot. Jest on stosunkowo prostszy i zrozumialszy, aniżeli hipoteza „sposobu substancjalnego".

65. Fałszywe definicje osoby. — 1. Kartezjusz [3]), wyszedłszy z założenia, że istotą substancji duchowej jest

---

[1]) De Verbo incarnato, wyd. 3, Rzym 1900, str. 77 i nn.

[2]) Dz. przyt., t. I, str. 545 i nn.

[3]) Principia philosophiae, p. I, n. 53; Méditations (t. IX), str. 62.

myśl czyli świadomość, pojmował osobę jako byt aktualnie myślący. Według Locke'a[1]), któremu później wtórowali, z pewnemi odcieniami, Leibniz, Wolff, Kant[2]), Herbart, Günther i inni, osobowość polega na świadomości o sobie, „towarzyszącej zawsze myślom"; przez nią człowiek przypisuje sobie jako podmiotowi pewne czynności, bez względu na to, czy one są z nim związane, czy od niego oddzielone[3]). Hume[4]), idąc dalej, odrzucił bez zastrzeżeń substancjalność osoby. Jego zdaniem, jaźń czyli osoba to „zbiór albo skupienie rozmaitych percepcyj[5]), związanych w jedność przez pewne stosunki". Tego zapatrywania trzyma się ogół pozytywistów, a mianowicie fenomenalistów i aktualistów. Jaźń — powiada np., w myśl aktualizmu Wundta, Ebbinghaus[6]) — jest niczem poza zespołem *(Gesamtheit)* wrażeń, uczuć i wszystkich wogóle przeżyć. Osoba — pisze w tym samym duchu Max Scheler[7]) — jest jednością rozmaitych aktów przeżytych. „Osobowość — są słowa Bineta[8]) — jest syntezą zjawisk, która się zmienia wraz z elementami składowemi".

---

[1]) Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 27, n. 9, str. 445 i nn.

[2]) Kant wprowadza do pojęcia osoby, prócz świadomości, jeszcze inne czynniki. Zob. Stöckl-Ehrenfried, Grundzüge der Philosophie, wyd. 2, Moguncja 1910, str. 194 i n.

[3]) Stąd w teorji Locke'a może się, wbrew zdrowemu rozsądkowi i powszechnemu przekonaniu, zdarzyć, że ktoś jest świadom cudzych czynności, że różne osoby zlewają się przez jeden akt świadomości w jedną, że odwrotnie jedna osoba, dzięki różnym aktom świadomości, przemienia się w inną, a nawet rozszczepia na wiele osób. Dodaje wszakże Locke, że Bóg, dla zachowania sprawiedliwej nagrody i kary, nie dopuszcza takich rzeczy.

[4]) A treatise of human nature, t. I, str. 495; zob. także strony 533 i nn.

[5]) Percepją zowie Hume wszelką treść świadomości.

[6]) Abriss der Psychologie, Lipsk 1908, str. 41.

[7]) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1916, str. 385 i 397.

[8]) Les altérations de la personnalité, Paryż 1892, str. 236.

Nasza jaźń — uczy Taine [1]) — to są „nasze zdarzenia, czucia, obrazy, przypomnienia, idee, postanowienia". To samo powtarzają Stuart Mill, Spencer, Richet, Ribot i inni, z tą chyba różnicą, że niektórzy z nich, jak Mill i Ribot, przyjmują pewien łącznik nieświadomy, kojarzący zjawiska psychiczne.

2. Na twierdzenia powyższe niepodobna się zgodzić.

Zaczynamy od pierwszej ich grupy. Jakkolwiek osobowość okazuje w aktualnej świadomości o sobie najpełniej swoją samoistność i samodzielność, nie może polegać na tejże świadomości. W rzeczy samej z teorji tego rodzaju wynikają błędne, a nawet niedorzeczne następstwa. Gdyby istota osoby zasadzała się na aktualnej świadomości o sobie, natenczas dusza ludzka, która po oddzieleniu się od ciała zachowuje taką świadomość [2]), byłaby osobą; tymczasem dusza jest osobą nie sama, lecz połączona z ciałem w jedną substancjalną całość [3]). Co więcej, ponieważ aktów świadomości, realnie między sobą różnych, może być w oddzielonej od ciała duszy wiele, przeto mogłoby w niej być także wiele osób. Podobnie w człowieku byłoby tyle osób, ile jest różnych aktów świadomości. — Z drugiej strony nauka, którą zbijamy, prowadzi do wniosku, że dzieci, nie mające używania rozumu, a więc niezdolne do aktu świadomości o sobie, nie są osobami, że to samo należy powiedzieć o ludziach umysłowo chorych, pijanych, śpiących, omdlałych lub roztargnionych. Jest także rzeczą oczywistą, że w takim razie ani dzieci przed używaniem rozumu, ani wymienieni tutaj ludzie dorośli nie mogą być podmiotem prawnym; nie mają tedy prawa np. do życia, do posiadania majątku, do dobrej sławy [4]).

---

[1]) De l'intelligence, wyd. 8, Paryż 1897, t. I, str. 343.

[2]) Wais, Psychologja, t. III, str. 174.

[3]) Tamże, t. IV, str. 16 i nn.

[4]) Zapatrywanie przeciwników jest błędne także pod względem teologicznym. Gdyby świadomość stanowiła osobę, musiałyby w Chry-

Powtóre nie można powiedzieć, żeby osobowość zasadzała się na wirtualnej świadomości o sobie, czyli na władzy tejże świadomości. Chociaż bowiem w pojęciu osoby, jako osobnika rozumnego, mieści się wirtualna świadomość o sobie, jednak świadomość ta nie stanowi osoby. Jak każda władza przypuszcza istnienie osobnika, do którego należy, tak też osoba wyprzedza (co do natury) świadomość wirtualną. Wpierw bowiem musi być jednostkowa i rozumna istota substancjalna, którą właśnie zowiemy osobą, a potem dopiero jej przypadłość w postaci władzy świadomości.

Wkońcu tem bardziej należy odrzucić określenia osoby, dane przez fenomenalistów i aktualistów. Wychodzą one bowiem z założenia (którego niedorzeczność wykazaliśmy), że substancja jest urojeniem.

Uwaga. Zgoła bezpodstawnie i wbrew wielowiekowej tradycji niektórzy ograniczają wyraz: „osoba“ do bytów rozumnych, skończonych pod względem doskonałości, tudzież posiadających ciało. W takiej terminologji ani duch stworzony, ani Bóg nie są osobami [1]). Również bezpodstawnie i z pogwałceniem tradycji rozprawiają pewni przyrodnicy o osobach zwierzęcych.

ROZDZIAŁ III.

O przypadłości.

Przedstawiwszy naukę o substancji, przystępujemy do omówienia przypadłości. Zastanowimy się mianowicie nad jej istotą i podziałami, a następnie nad różnicą, zachodzącą

---

stusie być dwie osoby (nestorjanizm), jak są dwie świadomości o sobie (natury boskiej i ludzkiej), a w Bogu powinnaby być jedna osoba (unitaryzm), jak jest w Jego naturze, absolutnie uważanej, jedna świadomość.

[1]) Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Przemyśl 1912, str. 109 i n

między przypadłościami a substancją; wkońcu będziemy się starali odpowiedzieć na pytanie, czy przypadłości mają w substancji swe własne istnienie.

66. Istota przypadłości. — Przypadłość *(συμβεβηκός, accidens)* bierze się w dwojakiem znaczeniu: rozróżniamy przypadłość logiczną *(a. logicum, praedicabile)* i ontologiczną *(a. ontologicum, praedicamentale, categoricum, reale)*. Pierwsza jest jednym z pięciu ogólnych sposobów, według których, jak uczy logika, pojęcie orzeka się o rzeczy *(κατηγορούμενα, quinque praedicabilia)*, a mianowicie wyraża niekonieczność, czyli przypadkowość lub przygodność takiego orzekania. Wobec tego to, co się w ten sposób orzeka, może być lub nie być w rzeczy bez naruszenia jej istoty; w tem znaczeniu mówię np.: człowiek pisze, lub: Paweł jest zgrabny. Przypadłość ontologiczna stoi w przeciwieństwie do substancji, a więc oznacza byt, istniejący nie w sobie, lecz w innej rzeczy jako w podmiocie. Łatwo z tego zrozumieć, że każda przypadłość logiczna czyli przypadkowość jest zarazem przypadłością ontologiczną (pisanie, zgrabność są przypadłościami ontologicznemi), ale że nie każda przypadłość ontologiczna jest przypadkowością. Zdolność mowy np. jest u człowieka przypadłością ontologiczną, atoli nie jest przypadkowością, ponieważ tkwi w człowieku jako przymiot konieczny, a nie przygodny. W tem miejscu mówimy o przypadłości ontologicznej.

Wyjaśniając [1]) definicję substancji, dotknęliśmy także ubocznie przypadłości: jak substancja istnieje w sobie i przez się, tak przypadłość istnieje w bycie innym, jako w podmiocie. Można tedy powiedzieć, że przypadłość jest bytem, tkwiącym w innym bycie, a mianowicie w substancji, która już aktualnie istnieje. Dlatego np. forma substancjalna, która obok materji pierwszej stanowi część istotną ciała, nie jest przypadłością, mimo że łączy się z materją jako swoim podmio-

[1]) Str. 123 i n.

tem: ona wraz z tą materją tworzy całkowitą substancję cielesną [1]). Nadto przypadłość jest w substancji inaczej, aniżeli np. całość we wszystkich swoich częściach, albo część w całości, do której należy, albo rzecz jakaś w miejscu czy czasie, albo skutek w przyczynie: przypadłość istnieje w substancji, jako w podmiocie tkwienia.

Widać z tego, że nie jest ona bytem tak doskonałym, jak substancja. Przypadłość nie posiada z natury zdolności do tego, by istnieć w sobie i przez się, ale musi się oprzeć o substancję. Stąd scholastycy mówią, że do jej istoty należy tkwić w innym bycie *(accidentis est inesse)*, albo że ona nie jest bytem, lecz bytem bytu *(non est ens, sed ens entis)*, albo że nie jest tem, co jest, tylko tem, przez co substancja jest czemś pod pewnym względem, albo że się sama w sobie nie staje, bo przez nią staje się substancja taką lub owaką, albo że podstawą jednostkowości jest dla niej substancja, do której należy. Stąd też w definicji przypadłości (mowa tu oczywiście o definicji w znaczeniu szerszem) nie można się obejść bez wymienienia substancji; stąd wreszcie, jak zauważyliśmy w swojem miejscu [2]), byt orzeka się o substancji i przypadłości nie jednoznacznie, lecz analogicznie i to tak, że substancja stanowi *analogon princeps*.

Chociaż przypadłość jest w porównaniu z substancją bytem podrzędnym, mimo to przynosi ona substancji nową doskonałość, leżącą poza jej istotą. Każdy bowiem byt jest pewną doskonałością. Doskonałość przypadłościowa determinuje substancję albo bezpośrednio albo pośrednio, t. j. przez inną przypadłość; pierwszym sposobem modyfikuje substancję np. rozciągłość; drugim np. kształt, który bezpośrednio dotyczy rozciągłości, a pośrednio substancji. Jeżeli zaś kto pyta, skąd się bierze byt przypadłościowy, udosko-

---

[1]) Zob. św. Tomasz, De ente et essentia, cap. 7.

[2]) Str. 28 i nn.

nalający substancję, to należy odpowiedzieć, że początek jego jest rozmaity. Niekiedy wypływa on tajemniczym sposobem z substancji, która jest jego podmiotem; tak np. powstają rozciągłość w ciele, a władze w człowieku lub zwierzęciu. Kiedy indziej substancja jest przyczyną sprawczą swoich przypadłości; ja (substancja) wybieram (przypadłość) między rozmaitemi pobudkami, działającemi na moją wolę. Czasem przypadłość substancji jest skutkiem działania innej substancji; kształt, który nadaję woskowi, ma we mnie przyczynę sprawczą. Wreszcie w wielu wypadkach przypadłość zawdzięcza swój byt częścią substancji, do której należy, częścią przyczynie zewnętrznej; widzenie np. moje jest dziełem nie tylko mojem, lecz także wpływającego na mój wzrok przedmiotu [1]).

Pod koniec, dla lepszego zrozumienia istoty przypadłości, wskażemy jeszcze pod innym względem jej stosunek do substancji. Oto przypadłości są późniejsze, aniżeli substancja, do której należą. Są zawsze późniejsze co do natury, albowiem zależą od substancji; w rzeczy samej, jeśli ma być przypadłość, która udoskonala substancję, musi być wpierw substancja. Są często, ale niezawsze, późniejsze co do czasu; owszem, niektóre przypadłości muszą być w substancji od samego jej istnienia. Tak np. substancja cielesna musi od pierwszej chwili swego istnienia posiadać jakąś rozciągłość i jakieś siły, a substancja duchowa — rozum i wolę.

67. Podział przypadłości. — Wiemy, że Arystoteles liczył dziewięć rodzajów przypadłości [1]). Wszelako prócz

---

[1]) „Dicendum — uczy św. Tomasz (S. th., I, q. 77, a. 6, ad 2 et 3) — quod subiectum (substantia) est causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa et etiam materialis, in quantum est susceptiva accidentis... quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color".

tego podziału mamy jeszcze ogólniejsze; są one następujące:

1. Przypadłości wewnętrzne i zewnętrzne *(accidentia interna et externa)*. Tamte determinują podmiot wewnętrznie i wewnętrznie się z nim łączą, jak np. rozciągłość lub kształt; te łączą się z podmiotem zewnętrznym sposobem, jak np. być ubranym lub być w jakiemś miejscu.

2. Przypadłości konieczne i przygodne *(a. necessaria et contingentia)*. Pierwsze, zwane także właściwościami *(proprietates)*, są stale i nierozdzielnie związane z substancją, jak rozciągłość ciała albo władze duszy ludzkiej. Drugie przysługują substancji chwilowo i przypadkowo, jak np. akt mej woli lub barwa, która znika w zupełnej ciemności.

3. Przypadłości bezwzględne i względne *(a. absoluta et relativa)*. Żadna przypadłość nie jest bezwzględna w tem znaczeniu, że nie zależy od podmiotu; przeciwnie, każda z istoty swej tkwi w podmiocie. Stąd przypadłościami bezwzględnemi zowiemy te, które, w przeciwieństwie do względnych, nie odnoszą swego podmiotu do żadnego bytu poza tymże podmiotem. Innemi słowy, przypadłościami bezwzględnemi są wszystkie rodzaje przypadłości z wyjątkiem tego, który się zowie stosunkiem *(relatio)*. Więc np. ilość i jakość są przypadłościami bezwzględnemi.

4. Nowsi, idąc przedewszystkiem za przykładem Suareza [2]), dzielą dalej przypadłości bezwzględne na bezwzględne w ścisłem znaczeniu i modalne czyli sposobowe lub poprostu sposoby *(a. modalia, modi)* [3]). Jeśli jednak chodzi o definicję jednych i drugich, niema zgody między autorami. Jedni mó-

---

[1]) Str. 118.

[2]) Disputat. metaph., disp. 7, sec. 1, n. 17 et seq. (t. 25, strona 225 i n.).

[3]) Wielu scholatyków rozróżnia obok sposobów przypadłościowych sposoby substancjalne, które udoskonalają substancję jako taką, t. j. pod względem substancjalności. Tu należą połączenie substan-

wią, że przypadłości absolutne w ścisłem znaczeniu są te, które, mimo zależności od substancji, przynoszą jej całkiem nowy byt czyli mają byt własny i dlatego przynajmniej wszechmocą Stwórcy mogą być od niej oddzielone, że przeciwnie przypadłości sposobowe własnego bytu nie posiadają, lecz są tylko modyfikacjami substancji lub przypadłości, która jest ich bezpośrednim podmiotem, i dlatego żadną miarą bez nich istnieć nie mogą. Według innych przypadłość bezwzględna odnosi się bezpośrednio do substancji *(accidens substantiae)*, gdy sposobowa ma za podmiot bezpośredni wyłącznie przypadłość *(accidens accidentis)*. Jeszcze inni, jak np. De Maria, uważają za sposobowe te przypadłości, „które, przyjęte bezpośrednio w innych przypadłościach, dają im większe lub mniejsze natężenie albo nawet dzielą je na gatunki, jak prostolinijność lub krzywolinijność linji“ [1]).

Te różnice w zdaniach wskazują, jak trudno postawić granicę między przypadłościami bezwzględnemi a modalnemi. W rzeczy samej wszystkie podane wyżej definicje jednych i drugich przypadłości okazują się w praktyce niedostatecznemi. I tak w zapatrywaniu, postawionem na pierwszem miejscu, nie wiadomo, kiedy przypadłość „ma własny byt“, a kiedy jest tylko modyfikacją; nadto pewne przypadłości, jak np. władze lub siły, choć są zwyczajnie zaliczane do bezwzględnych, nawet wszechmocą Bożą nie mogą być odłączone od substancji. Z zapatrywania drugiego wynikałoby, że siły materjalne, barwa lub ciepło, które bezpośrednio tkwią w rozciągłości, są przypadłościami sposobowemi, na co znowu ogół się nie zgodzi. Wreszcie, przyjąwszy definicję przypadłości sposobowych, którą dał De Maria, nie możnaby do

---

cjalne i takież istnienie. Pośród tegoczesnych myślicieli obszerniej o sposobach rozprawiają np. Urráburu (Ontologia, str. 380 i nn.), Delmas (Ontologia, Paryż 1896, str. 534 i nn.) i B. Franzelin (Quaestions selectae, str. 299 i nn.).

[1]) De Maria, dz. przyt., t. I, str. 558.

nich zaliczyć przypadłości, uważanych przez wielu za sposobowe; tutaj należą np. kształt, ruch, położenie (siedzenie, leżenie i t. p.), znajdowanie się na pewnem miejscu, trwanie i t. d. [1]).

68. Różnica między przypadłościami a substancją. — Jak niektórzy myśliciele nie uznają żadnej substancji (a tem samem żadnej przypadłości w pojęciu scholastycznem), tak są inni, którzy nie widzą poza substancją żadnego innego bytu, czyli żadnych przypadłości we właściwem znaczeniu. Za głównego przedstawiciela tego drugiego kierunku, bronionego ongi przez Leucypa, Demokryta, Epikura i Lukrecjusza, uchodzi słusznie w filozofji nowożytnej Descartes. Podzielił on wszystkie byty na substancje cielesne, których istotą jest rozciągłość, i na substancje duchowe, których istota polega na myśleniu; wobec tego nie było w systemie filozofa francuskiego miejsca dla przypadłości, różnych od substancji. Dlatego jeżeli Kartezjusz i jego uczniowie mówią o przypadłościach, należy pamiętać, iż rozumieją przez nie tylko sposoby *(modes, façons)*, będące w gruncie rzeczy samą substancją. — Zgoła inaczej rozwiązują to zagadnienie scholastycy: jedni (zwłaszcza dawniejsi) twierdzą, że w rzeczach stworzonych wszystkie bez wyjątku przypadłości, bezwzględne czy modalne, różnią się rzeczowo od substancji, będącej ich podmiotem; drudzy, uznając tę różnicę między przypadłościami bezwzględnemi a substancją, sądzą, iż przypadłości sposobowe różnią się od niej jedynie logicznie (wirtualnie); wreszcie inni uczą, że realną różnicę należy przyjąć przynajmniej między pewnemi przypadłościami a substancją.

Przyłączajac się do tego ostatniego zdania, powołujemy się na następujące dowody:

---

[1]) Nie dziw tedy, że Remer i Geny (Ontologia, str. 159), wymieniwszy podział przypadłości na bezwzględne i modalne, piszą: „Hanc tamen divisionem simpliciter innuimus, sed non probamus, quia difficile aut forte impossibile est eam exhibere per membra opposita, aut quae non implicent aliquid falsi aut etiam absurdi".

1. Świadomość mi mówi, że moja jaźń pozostaje zawsze ta sama, że przeciwnie moje czynności i stany podlegają ustawicznym zmianom. Widzę, słyszę, kocham, nienawidzę, myślę, wybieram, jestem wesoły lub smutny. Zmieniające się co chwila moje przypadłości psychiczne nie mogą być oczywiście to samo, co trwała jaźń moja. Bo niepodobna przypuścić, żeby ta sama rzecz zmieniała się i nie zmieniała pod tym samym względem. Nadto jeśli coś spostrzegam lub myślę o czem, natenczas to spostrzeżenie czy ta myśl przynosi mi rzeczywistą doskonałość, która znika, gdy przestaję spostrzegać czy myśleć. Tem bardziej udoskonalają mnie takie przypadłości, jak wiedza i cnota: posiadać je znaczy posiadać coś rzeczywistego; stracić je znaczy stracić coś rzeczywistego. Podobnie zdrowie jest skarbem rzeczywistym, który mogę stracić, zachowując dalsze istnienie substancjalne. Nie dziw tedy, że św. Tomasz, tak łagodny zwyczajnie w krytyce błędów, napisał następujące słowa: „Cokolwiek się powie o władzach duszy, nikt przecie nigdy nie sądzi, chyba umysłowo chory *(insanus)*, że nałogi i akty duszy są samą jej istotą“ [1]).

2. Z doświadczenia zewnętrznego wiemy, że także poza nami zachodzą w rzeczach zmiany wewnętrzne, choć ich substancja pozostaje ta sama. Żelazo np. rozgrzewa się pod wpływem ognia, a więc otrzymuje nową jakość rzeczywistą; kula, wyrzucona z karabinu, posiada siłę, której nie miała przed wystrzałem. Atoli żelazo i kula mogą również stracić i tracą rzeczywiście nabyte przypadłości; pierwsze staje się po pewnym czasie zimne, a druga przechodzi za chwilę w stan spoczynku. Tak samo dzieje się w innych zmianach wewnętrznych: podlegające im substancje albo coś rzeczywistego zyskują, albo coś rzeczywistego tracą. Lecz to wła-

---

[1]) Qq. disp., De spirit. creaturis, a. 11, ad 1. — Że władze duszy różnią się rzeczowo od duszy, wykazałem w Psychologji, t. I, str. 50 i nn.

śnie dowodzi realnej różnicy między substancją a jej przypadłościami. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że substancja nie może się utożsamiać ani z bytem, który traci, ani z bytem, którego obecnie nie posiada, którego ma dopiero nabyć.

3. Jak w nas, tak i poza nami odbywają się najrozmaitsze czynności. Otóż z jednej strony przez czynności te powstaje coś rzeczywistego, bo skutkiem działania nie może być nicość; z drugiej strony niesposób powiedzieć, żeby wszystkie czynności powoływały do bytu tylko to, co jest substancją. Rzeźbiarz np. nadaje drzewu kształt posągu, ale substancji drzewa nie tworzy, bo ona przed jego działaniem istniała. Więc przez działanie powstają także byty przypadłościowe, które zaczynają istnieć w istniejących już dawniej substancjach i dlatego muszą się od nich realnie różnić [1]).

Uwaga. Jakkolwiek przypadłości różnią się od substancji, nie wynika z tego, żeby mogły bez niej istnieć sposobem naturalnym. Owszem, rozum, zostawiony sobie, żadnej wogóle możliwości tego rodzaju ani się nie domyśla, ani nie przypuszcza, gdyż wszędzie w przyrodzie przypadłość tkwi w substancji. Dopiero tajemnica Eucharystji poucza nas, że przypadłości chleba i wina, a mianowicie rozciągłość, tudzież tkwiące w niej bezpośrednio jakości (barwa, kształt, smak i t. p.) istnieją po konsekracji cudownym sposobem bez substancji chleba i wina [2]). Filozof chrześcijański wnosi z tego

---

[1]) Są też racje teologiczne, przemawiające za taką różnicą między substancją a przypadłościami. Odrzuciwszy tę różnicę, należałoby powiedzieć, że łaska nadprzyrodzona, tudzież nadprzyrodzone cnoty wlane, a mianowicie wiara, nadzieja i miłość, utożsamiają się z duszą. Lecz w takim razie albo one są czemś naturalnem, jak dusza, albo dusza jest tak samo, jak one, nadprzyrodzona. Nadto o prawdziwości naszej tezy świadczy, jak zaraz zobaczymy, tajemnica Eucharystji.

[2]) Według soboru trydenckiego (sessio XIII, can. 2) w Sakramencie Eucharystji odbywa się „conversio totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem (Domini nostri Jesu Christi), manentibus dumtaxat speciebus panis et vini". Sobór zaś

dogmatu, że do istoty przypadłości nie należy aktualne tkwienie w substancji, lecz tylko naturalna dążność do takiego tkwienia *(inhaesio [inhaerentia] aptitudinalis seu exigentia inhaesionis),* wobec czego w dogmacie niema żadnej sprzeczności.

Możnaby chyba zarzucić, że oddzielona od swej substancji przypadłość, istniejąc w sobie, przestaje właściwie być przypadłością, a zamienia się w substancję, ale łatwo na to odpowiedzieć. Przypadłość, o której mowa, istnieje wprawdzie w sobie, atoli nie mocą swej dążności naturalnej, co jest istotnem znamieniem substancji, lecz dzięki nadprzyrodzonemu działaniu Bożemu, które podtrzymuje przypadłość bez podmiotu na podobieństwo substancji [1]); co więcej, pozbawiona substancji przypadłość zachowuje zawsze dążność do tego, aby w niej istnieć.

Należy wszakże dodać, że nawet wszechmoc Boża nie może oddzielić każdej przypadłości od jej substancji. W rzeczy samej nikt nie zdoła pojąć, żeby np. czynności życiowe istniały oddzielone od osobnika, który je spełnia. Tak samo oczywistą jest rzeczą, że przypadłości eucharystyczne, a mianowicie barwa, kształt i t. p., nie mogą istnieć bez bezpośredniego swego podmiotu, t. j. bez rozciągłości.

69. Czy przypadłości mają własne istnienie? — Pytanie to nasuwa się samorzutnie, po udowodnieniu różnicy rzeczowej między substancją a jej przypadłościami. Metafizycy odpowiadają na nie rozmaicie. Ci, którzy, uznając tę różnicę, utożsamiają istotę z istnieniem, uczą konsekwentnie,

---

konstancki potępił następujące zdanie Wicleffa: „Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento".

[1]) „Cum effectus — uczy św. Tomasz (S. th., III, q. 77, a. 1) — magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia, per quam conservabatur in esse, sicut per propriam causam".

że istnienie przypadłości różni się od istnienia substancji. Ci znowu, którzy przyjmują realną różnicę między istotą a istnieniem, albo przypisują z Tomaszem [1]) i Szkotem przypadłościom istnienie własne, albo sądzą, że substancja i jej przypadłości posiadają istnienie wspólne. W tem ostatniem przypuszczeniu są znowu odcienie: jedni uznają tylko istnienie substancji, w którem uczestniczą także przypadłości, drudzy sądzą, iż jedno istnienie przysługuje równocześnie substancji i przypadłościom. „Według nas — pisze w tym właśnie duchu Mercier [2]) — niema, ściśle mówiąc, ani istnienia substancjalnego, ani istnień przypadłościowych, lecz jedno, jedyne istnienie, właściwe podmiotowi indywidualnemu, zupełnemu i oddzielnemu, osobnikowi lub osobie: to istnienie jedyne należy przedewszystkiem do substancji; drugorzędnie daje się przypisać przypadłościom".

I trzeba przyznać, że hipoteza wspólnego istnienia substancji i przypadłości uwydatnia lepiej, niż hipoteza istnień różnych, jedność bytu substancjalnego, będącego podmiotem różnych przypadłości, tudzież istotną zależność tychże od substancji. Przesadzają wszakże, naszem zdaniem, ci, którzy utrzymują, iż w hipotezie przeciwnej niema żadnej różnicy między substancją a przypadłością. Choćby bowiem przypadłość miała nie tylko własną istotę, lecz także własne istnienie, nie przestałaby być przypadłością, skoro jej istota i istnienie byłyby, w stosunku do istoty i istnienia substancji, drugorzędne i zależne [3]). Z drugiej strony rzecznicy wspól-

[1]) „Cum accidentia habeant esse et essentias proprias et eorum essentia non sit eorum esse, constat, quod aliud est in eis esse et quod est" (In IV Sent., d. 12, a. 1, sol. 3, ad 5). Zob. także S. c. gent., l. 4, c. 14; S. th., III, q. 17, a. 2.

[2]) Métaphysique génerale, str. 327.

[3]) Nadto zwolennicy tej hipotezy uczą zwyczajnie, że podmiotem istnienia przypadłości jest „primo et per se" nie sama jej istota, lecz całość, złożona z substancji i przypadłości. Zob. np. Remer — Geny, Ontologia, wyd. 5, Rzym 1925, str. 167 i n.

nego istnienia powinni pamiętać, że obóz przeciwny im właśnie czyni — i nie bez pewnej podstawy — zarzut, iż zacierają różnicę między substancją a przypadłością. Jeżeliby — powiada wspomniany obóz, do którego należy, jak się zdaje, większość scholastyków — istnienie substancji i przypadłości było wspólne, natenczas przypadłość wznosiłaby się do doskonałości substancjalnej, a przez ich połączenie powstałoby *„ens per se simpliciter unum“*, gdyż substancja nie stanowiłaby, niezależnie od przypadłości, natury zupełnej i samoistnej.

Wspomnę jeszcze o jednym słabym punkcie hipotezy wspólnego istnienia substancji i przypadłości [1]). Oto ponieważ przypadłości podlegają ustawicznym zmianom, wynikałoby z hipotezy, iż także istnienie substancji zmienia się co chwila; w takim zaś razie należy szukać odpowiedzi na pytanie: jak wytłumaczyć zwyczajną trwałość substancji?

Wobec tego trudny jest tutaj wybór między rozmaitemi zdaniami.

ROZDZIAŁ IV.

O jakości.

70. Pojęcie i podział jakości. — 1. Wyraz „jakość“ *(qualitas)*, wzięty w najszerszem znaczeniu, oznacza wszelką determinację rzeczy, tak substancjalną, jak przypadłościową: w tem znaczeniu różnica gatunkowa, określająca dokładniej najbliższy rodzaj pewnej substancji, jest jakością. W znaczeniu szerszem jakością zowiemy każdą przypadłość, więc np. działanie lub bierność, miejsce lub czas. Wreszcie w znaczeniu ścisłem i właściwem jakość obejmuje tylko pewną dobrze odgraniczoną kategorję przypadłości; siła, rozum, wola, uczony, sprawiedliwy, piękny, biały, słodki, okrągły — oto

[1]) Hugon (Metaphysica ontologica, II, str. 19 i nn.) wylicza wiele innych punktów podobnych.

rozmaite przykłady jakości w tem ostatniem znaczeniu, które nas tutaj obchodzi wyłącznie.

Jakość, należąc do pierwszych pojęć, nie daje się oczywiście zdefinjować; można ją tylko opisać. Najlepiej czyni to może Albert W., zowiąc jakość „przypadłością, która uzupełnia i udoskonala substancję jużto w istnieniu, jużto w działaniu“ [1]). Mowa tu o substancji zupełnej i posiadającej, jeśli jest ciałem, rozciągłość. Taką substancję udoskonala jakość w istnieniu lub działaniu, przez co różni się od rozciągłości, która udoskonala substancję tylko pod względem istnienia, dając jej części ilościowe, tudzież od innych przypadłości, które modyfikują substancję raczej zewnętrznie, niż wewnętrznie. Nadto, dla zaznaczenia w tem miejscu różnicy między ilością a jakością, należy dodać, iż pierwsza jest bezpośredniem następstwem materji pierwszej, a druga — formy substancjalnej.

Powyższy opis jakości nie może się jednak stosować do t. zw. jakości złych *(qualitates malae)*, które, w przeciwieństwie do dobrych, nie tylko nie udoskonalają substancji, lecz właśnie przynoszą jej szkodę, jak np. choroba, ślepota, pijaństwo. Atoli należy pamiętać, że te złe jakości są w istocie brakami, a więc bytami myślowemi, do których nazwa jakości stosuje się w znaczeniu niewłaściwem czyli analogicznem. Ponieważ wszakże w praktyce bierze się jakości złe jako byty rzeczowe, przeto dany przez Alberta W. opis jakości należy zmienić w następujący sposób: jakość jest przypadłością, która udoskonala substancję lub przynosi jej szkodę jużto w istnieniu, jużto w działaniu.

2. Zgodnie z tym opisem można wszystkie jakości podzielić na dwie główne grupy: pierwszą stanowią jakości

[1]) Podobnie wyraża się Suarez (Disputat. metaphys., disp. 42, sec. 1, n. 5 [t. 26, str. 607]): „Qualitas esse videtur accidens quoddam absolutum adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius tam in existendo, quam in agendo“.

udoskonalające (lub psujące) substancję w istnieniu; drugą — jakości, udoskonalające (lub psujące) substancję w działaniu. Do pierwszej grupy należą nałogi bytu *(habitus entitativi)*, np. zdrowie lub choroba, stany skupienia materji, jakości zmysłowe, jak barwa, dźwięk, ciepło, zapach i t. p. [1]), tudzież kształty; drugą grupę tworzą siły, zdolności czyli władze, np. władze zmysłowe lub umysłowe, oraz nałogi działania *(habitus operativi)*, jak np. wiedza i cnota [2]). Oto najważniejsze gatunki jakości. Należy wszakże dodać, że ta sama jakość, rozważana pod różnemi względami, może należeć do różnych gatunków; ciepło np. i światło są siłami i jakościami zmysłowemi.

O niektórych jakościach mówimy obszerniej gdzie indziej. I tak w Psychologji daliśmy definicję władz, wykazaliśmy różnicę rzeczową między niemi a duszą, podaliśmy ich klasyfikację i rozprawialiśmy o nich szczegółowo.

W Kosmologji znowu szczegółowej zajmiemy się siłami materji nieorganicznej, tudzież władzami roślin i zwierząt; tam też będzie mowa o jakościach zmysłowych. Nadto wykażemy poniżej [3]), że wogóle substancje stworzone działają zapomocą sił realnie od nich różnych. Tutaj zastanowimy się jedynie nad kształtem i nałogiem; wpierw jednak poświęcimy kilka słów właściwościom jakości.

---

[1]) Jakości zmysłowe zowią się od czasów Locke'a drugorzędnemi.

[2]) Arystoteles wymienia jako główne grupy jakości następujące cztery: *ἕξις καὶ διάθεσις* (habitus et dispositio), *δύναμις καὶ ἀδυναμία* (potentia et impotentia), *ποιότητες παθητικαὶ καὶ πάθη* (qualitates patibiles et passiones), *σχῆμα καὶ μορφή* (figura et forma). Ale łatwo wykazać, że wymienione tutaj parami jakości różnią się najczęściej między sobą nie gatunkowo, lecz tylko stopniowo. Tak *ἀδυναμία* oznacza słabą zdolność do działania; *πάθος* jest w przeciwieństwie do *παθητικὴ ποιότης* jakością chwilową, jak np. bladość z gniewu w przeciwieństwie do bladości, wywołanej chorobą; wreszcie chwiejna jest różnica między *σχῆμα* a *μορφή*.

[3]) Nr. 110 i 111.

71. Właściwości jakości. — Jakość posiada trzy właściwości, które wyrażamy trzema zasadami.

1. Jakość dopuszcza przeciwieństwo. Zachodzi zaś między rzeczami przeciwieństwo we właściwem znaczeniu wówczas, gdy one w tym samym rodzaju tak daleko stoją od siebie, iż dalej stać nie mogą, i gdy się wzajem wykluczają w tym samym podmiocie. Otóż takie przeciwieństwo istnieje między następującemi np. jakościami: barwa biała i czarna, słodycz i gorycz, cnota i występek, miłość i nienawiść, mądrość i głupota, wiedza i błąd, zdrowie i choroba, piękność i brzydkość.

Takiego przeciwieństwa nie spotykamy ani pomiędzy substancjami, ani pomiędzy innemi przypadłościami. Niema go między substancjami, gdyż one się wzajem nie wykluczają i w podmiocie nie istnieją. Jeżeli zaś mówimy o przeciwieństwie, zachodzącem np. między ogniem a wodą, to przypisujemy tym substancjom przeciwieństwo tylko dlatego, że posiadają jakości przeciwne. Co do innych przypadłości, należy zaznaczyć, iż niektórzy przyjmują przeciwieństwo między czynnościami. Słusznie wszelako zauważa Domet de Vorges [1]), że przeciwieństwo w tym wypadku pochodzi od formy działania i że „ta forma, uważana niezależnie od swego sposobu istnienia w działaniu, sprowadza się do pewnej jakości".

Nie wszystkie atoli jakości dopuszczają przeciwieństwo; nie mają go np. władze i kształty.

2. Jakość dopuszcza stopniowanie, czyli może się zwiększać lub zmniejszać co do natężenia. Tak np. ciepło, światło, czerwoność, pewność, roztropność, zdrowie mogą być większe lub mniejsze.

Atoli i stopniowanie nie przysługuje wszystkim jakościom. Niema go np. w kształtach; kwadrat może być większy lub mniejszy, ale nie może być kwadratem w większym lub

[1]) Abrégé de métaphysique, 2 t., Paryż 1906, t. II, str. 134.

mniejszym stopniu. Niema także stopniowania w siłach czy władzach, wypływających naturalną koniecznością z substancji. Substancja bowiem musi od początku swego istnienia posiadać wszystkie pochodzące od niej władze, i to w tym stopniu, w którym je z siebie wyłania. Stąd póki istnieje, póty jej przyrodzone władze, uważane w sobie, posiadają natężenie jednakowe.

Z drugiej strony stopniowanie jest tak samo, jak przeciwieństwo, wyłączną — przynajmniej w pewnem znaczeniu — właściwością jakości. Bo najpierw substancja wyklucza stopniowanie, o ile ten sam osobnik ani nie może być raz mniej, drugi raz więcej substancją, ani nie może uczestniczyć raz mniej, drugi raz więcej w istotnej doskonałości swego gatunku, np. nie może być raz mniej, drugi raz więcej człowiekiem [1]). Powtóre nie dopuszcza stopniowania żadna inna przypadłość, prócz jakości. Jeżeli zaś mówi się o stopniach pewnych przypadłości, o stopniach np. stosunku, opartego na podobieństwie, to należy pamiętać, iż przypadłości te mogą się powiększać lub zmniejszać jedynie pod względem jakości, która się z niemi łączy lub nawet utożsamia.

Dodamy wreszcie, że dla wytłumaczenia sposobu, w jaki się powiększa lub zmniejsza natężenie jakości, powstały rozmaite hipotezy, z których dwie mają najwięcej zwolenników.

---

[1]) Może wszakże jeden człowiek być doskonalszym, niż drugi, jako człowiek, bo natura ludzka jednego może być doskonalsza od natury ludzkiej drugiego. Tem bardziej w zakresie tego samego rodzaju (np. między człowiekiem a zwierzęciem) może istnieć rozmaita doskonałość między substancjami. Owszem, można mówić o stopniowaniu, zachodzącem między różnemi substancjami, o ile się ma na oku istnienie w sobie i przez siebie. W tem znaczeniu „Bóg — jak pisze Pesch (Ontologia, wyd. 2, Fryburg 1919, str. 261) — jest doskonalej substancją, niż anioł, a anioł doskonalej, niż człowiek, a człowiek doskonalej, niż zwierzę, a zwierzę doskonalej, niż kamień". Podobnie — o czem była wzmianka wyżej (str. 136) — substancja zupełna jest w wyższym stopniu substancją, aniżeli niezupełna.

Jedna, broniona przez Alberta W., Bonawenturę, Szkota i Suareza, utrzymuje, że przyrost jakości odbywa się przez dodanie nowego jej stopnia do stopnia dawnego. Według drugiej hipotezy, której przedstawicielami są tomiści, a która wydaje nam się — przynajmniej w pewnych wypadkach — bardziej uzasadnioną, jakość, prosta i niepodzielna w sobie, powiększa się przez to, że się lepiej sadowi i zakorzenia w swoim podmiocie.

3. Jakość jest podstawą podobieństwa i niepodobieństwa. Jak rzeczy, zgadzające się w ilości, zowią się równemi, a nie zgadzające się w niej — nierównemi, tak rzeczy, posiadające jednakowe jakości, noszą nazwę podobnych, rzeczy zaś o jakościach różnych noszą nazwę niepodobnych. Jeśli rzeczom przysługuje pewna jakość w stopniu jednakowym, wówczas uważamy je za równe pod względem tejże jakości.

Zasada powyższa odnosi się do jakości, wziętych w ścisłem znaczeniu czyli przypadłościowych, a nie istotnych. Atoli podobnemi zowiemy (drugorzędnie) także te byty, które się zgadzają między sobą co do istoty czyli natury. W ten sposób mówimy np. o podobieństwie osobników, należących do tego samego gatunku.

72. Kształt. — Kształt, zwany z łacińskiego także formą lub figurą, jest jakością, która, przysługując tylko ciałom, determinuje zewnętrznie ich ilość. Różni się jednak realnie od ilości, skoro, jak doświadczenie uczy, ta sama ilość materji może kolejno przybierać najrozmaitsze kształty.

Rozróżniamy kształty dwojakiego rodzaju. Jedne pochodzą od zewnętrznych przyczyn sprawczych; takim jest np. kształt, który nadaje marmurowi rzeźbiarz, tworzący posąg. Drugie, zwane naturalnemi, mają swe źródło w naturze substancji cielesnej.

Kształty naturalne spotykamy w królestwie mineralnem, roślinnem i zwierzęcem. W królestwie mineralnem stosują się

one do ogólnego prawa krystalografji, które mówi: ciała o różnej naturze chemicznej mają także różne formy krystaliczne [1]). Nie mniej ważną rolę odgrywają kształty naturalne w botanice i zoologji, skoro każdy gatunek posiada kształt sobie właściwy. Słusznie tedy zauważa św. Tomasz [2]): „Między wszystkiemi jakościami kształty najwięcej... wskazują gatunek rzeczy".

Że zaś kształty naturalne mają swą przyczynę rzeczywiście, jak zaznaczyliśmy wyżej, w naturze rzeczy, pokazuje się z tego, iż są — przynajmniej w ogólnych zarysach — dla każdego gatunku stałe, mimo zmian warunków zewnętrznych; taka stałość domaga się także stałej przyczyny, którą może być tylko natura czyli istota albo raczej jej ważniejsza część, t. j. forma substancjalna, rozstrzygająca o gatunku.

Przejdźmy do jakości nierównie ważniejszej, niż kształt, do nałogu.

73. Nałóg i jego rodzaje. — Nałogiem *(habitus)* zowiemy jakość stałą, która udoskonala podmiot (lub przynosi mu szkodę) jużto w istnieniu, jużto w działaniu. Rozróżniamy tedy nałogi istnienia *(habitus entitativi)* i nałogi działania *(habitus operativi),* do których niektórzy autorowie stosują wyłącznie nazwę nałogu, zowiąc nałogi istnienia dyspozycjami [3]). Nałogiem istnienia jest, według naszej terminologji, np. zdrowie lub choroba, piękność lub brzydota [4]); okazami nałogu działania są: wiedza i cnota [5]), tudzież te stany, którym w życiu codziennem dajemy miano nałogów (złych), a więc

[1]) Zob. Nys, Cosmologie, wyd. 3, t. I, Lowanjum i Paryż 1916, str. 158 i nn.

[2]) Phys. VII, c. 3, lect. 5.

[3]) Jeszcze inni przez dyspozycję rozumieją stan chwilowy, który, w przeciwieństwie do nałogu, daje się łatwo usunąć.

[4]) W porządku nadprzyrodzonym łaska poświęcająca jest nałogiem istnienia.

[5]) Teologowie zaliczają do nałogów działania nałogi wlane *(habitus infusi),* czyli nadprzyrodzone (cnoty wlane: teologiczne i moralne).

np. nałóg opilstwa lub kradzieży. Możnaby zarzucić, że wszystkie nałogi zostają w stosunku do działania, że tedy podział powyższy jest bezpodstawny. Ale łatwo na to odpowiedzieć. Wprawdzie każdy nałóg odnosi się ostatecznie do działania, atoli nie podobna zaprzeczyć, że jedne nałogi bezpośrednio udoskonalają istnienie substancji, a drugie bezpośrednio przyczyniają się do jej działania.

Tym drugim nałogom, nałogom działania, które zwyczajnie mamy na myśli, mówiąc o nałogach, przypatrzymy się bliżej.

Otóż najpierw należy zaznaczyć, że nałogi, o których mowa, przynoszą władzom, będącym ich bezpośrednim podmiotem, stałe usposobienie lub stałą skłonność do działania w pewien sposób czyli w pewnym kierunku, dzięki czemu działanie staje się łatwem, szybkiem i przyjemnem (stąd stara zasada: *Habitus signum est delectatio).* Istnieją one we władzach nawet wtedy, gdy władze nie działają. Jak zaś jedna władza może spełniać różne działania, tak też może być podmiotem różnych nałogów.

Pomijając nałogi nadprzyrodzone, o których mówi teolog, rozróżniamy tutaj nałogi naturalne i nabyte. Naturalne są skłonnościami władz do działania, pochodzącemi od natury. Tak wszyscy ludzie posiadają z natury skłonność do tworzenia pierwszych zasad *(habitus principiorum);* u niektórych widać prócz tego specjalne skłonności do pewnych np. sztuk lub nauk. W rzeczywistości mamy tu jednak przed sobą raczej zaczątki nałogów, aniżeli nałogi; owszem, zaczątki te nie różnią się rzeczowo od władz samych. Nałóg nabyty, zwany także wprawą, przyzwyczajeniem, nawykiem lub nawyknieniem, powstaje przez powtarzanie odpowiednich czynności. W zwyczajnych warunkach czynności, mające jednakowe z nałogiem natężenie, podtrzymują dotychczasowy stopień nałogu; do wyższego stopnia nałogu potrzeba aktów, silniejszych od dotychczasowego nałogu. Natomiast nałóg słabnie

lub znika bądź przez zaniechanie działania, bądź przez działanie przeciwne.

Wykazaliśmy gdzie indziej [1]), że niema w ścisłem znaczeniu nałogów działania ani w siłach materji nieorganicznej, ani we władzach życia roślinnego i zmysłowego, że bezpośrednim podmiotem właściwych nałogów mogą być tylko władze duchowe, które nie są wewnętrznie zdeterminowane do jednego sposobu działania, więc rozum i wola; władze zmysłowe człowieka mogą być podmiotem nałogów o tyle, o ile podlegają wpływowi władz umysłowych.

Z tego zrozumiemy, że nałogi właściwe dzielą się słusznie na intelektualne i moralne: pierwsze należą do rozumu; drugie — do woli. Starzy, nadawszy tamtym i tym nazwę cnót, mówili nie tylko o cnotach moralnych, lecz także intelektualnych. Pośród nałogów moralnych, do których dziś stosujemy wyłącznie nazwę cnoty, zasługują na wzmiankę cztery cnoty, zwane kardynalnemi, t. j. roztropność, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Cnoty intelektualne wymieniano następujące: nałóg zasad, wiedzę, mądrość, roztropność i sztukę [2]).

ROZDZIAŁ V.

O stosunku.

74. Pojęcie stosunku. — Stosunek *(τὸ πρός τι, relatio)* polega na tem, że jakaś rzecz odnosi się do drugiej rzeczy; stąd zowie się także odnośnią lub względem *(πρός τι σχέσις, habitus seu respectus unius ad aliud)*. Widać z tego, że byt, któremu przysługuje jakiś stosunek, nie jest bytem, uważanym w sobie czyli absolutnym, ale odniesionym do innego bytu, a więc względnym. Takiemi bytami są np. ojciec, pan,

[1]) Psychologja, t. III, str. 64 i nn.

[2]) Widać z tego, że roztropność należy do cnót intelektualnych i moralnych.

przyjaciel. Byt absolutny, jak człowiek lub roślina, istnieje niezależnie od innego bytu i daje się w ten sposób pojąć, — natomiast byt względny nie istnieje i nie daje się pojąć bez takiej zależności. Niema ojca bez dziecka, niema pana bez sługi, niema przyjaciela bez drugiego przyjaciela. Innemi słowy, stosunek należy niepodzielnie do dwóch bytów, czyli zachodzi niepodzielnie między dwoma bytami; gdy się jeden z nich usunie, o stosunku nie może być mowy.

Wobec tego każdy zrozumie, że do stosunku potrzeba koniecznie dwóch członów *(extrema relationis)*, z których jeden zowie się podmiotem *(subiectum, relatum)*, a drugi kresem *(terminus, correlatum)* stosunku. Nie są to jednak składniki jedyne, gdyż obok nich stosunek musi mieć także podstawę *(fundamentum)*. Podmiotem stosunku zowiemy byt, który się odnosi do innego bytu; byt, do którego się odnosi pierwszy byt, nosi nazwę kresu stosunku; podstawą zaś stosunku jest powód, dla którego podmiot odnosi się do kresu. Więc np. w stosunku ojca do syna, czyli w ojcostwie, ojciec jest podmiotem stosunku, syn — kresem, a podstawą — czynność rodzenia. Podobnie w stosunku, zachodzącym między dwoma jednakowej wielkości wieżami, czyli w stosunku równości, podmiotem i kresem stosunku są obie wieże, a podstawą ich jednakowa wielkość.

Choć wszakże w każdym stosunku są te trzy rzeczy: podmiot, kres i podstawa, nie wynika z tego, żeby stosunek polegał na ich połączeniu. Jego bowiem istota tkwi, jak się rzekło na samym początku, w tem, że coś się odnosi do czegoś: *esse ad, habitudo seu respectus unius ad aliud*. Tak w przykładach, przed chwilą podanych, stosunkiem formalnie uważanym jest ojcostwo i równość.

Łatwo zrozumieć, że jeśli jeden podmiot odnosi się do dwóch lub więcej kresów dzięki tej samej podstawie, natenczas jeden jest w nim stosunek nie tylko co do gatunku, lecz także co do liczby; stąd jedno jest synostwo, przez które

syn odnosi się do ojca i matki. Jeżeli przeciwnie wiele podmiotów odnosi się do tego samego kresu, z powodu jednakowej podstawy, wówczas stosunek jest w nich mnogi liczebnie, ale jeden gatunkowo; więc w trzech synach, pochodzących od tego samego ojca, są trzy synostwa. Jeżeli znowu więcej jest różnych gatunkowo podstaw, przez który jeden byt odnosi się do drugiego, wtedy więcej będzie także gatunków stosunku. Przypuśćmy, że osoba A jest ojcem i panem, a będziemy mieli dwa nie tylko liczebnie, lecz gatunkowo różne stosunki: jeden ojcostwa, drugi państwa.

Zanim określimy bliżej istotę stosunku, przypatrzymy się wpierw rozmaitym jego podziałom i wykażemy, iż w świecie istnieją pewne stosunki niezależnie od naszego poznania.

75. Gatunki stosunku. — Rozróżniamy stosunek logiczny i rzeczowy, transcendentalny i przypadłościowy, tudzież wzajemny i mieszany.

1. Stosunek logiczny *(r. logica)* i rzeczowy *(r. realis)*. Pierwszy, zwany także myślowym lub subjektywnym, nie ma podstawy w rzeczach, lecz powstaje przez działanie rozumu; innemi słowy, sam rozum tworzy ten stosunek albo między pojęciami albo między rzeczami, istniejącemi poza rozumem. Taki jest stosunek między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu, między rodzajem a gatunkiem, między pojęciem a odpowiadającym mu wyrazem, między bytem a niebytem, między pokojem a gałązką oliwną. Stosunek rzeczowy czyli przedmiotowy ma realną podstawę w rzeczach, a więc istnieje w nich niezależnie od rozumu, jak np. stosunek przyczynowości między artystą a wymalowanym przezeń obrazem, albo stosunek podobieństwa między bliźniakami. Tutaj też należą stosunki między panującym a poddanym, nauczycielem a uczniem, panem a sługą [1]). Ponieważ metafizyka zajmuje

[1]) Niektórzy te ostatnie stosunki zaliczają do logicznych, dlatego, że powstają skutkiem umowy; umowa zaś jest dziełem idącej za rozumem woli.

się bytem rzeczowym, przeto podmiotem jej jest właściwie tylko stosunek rzeczowy.

2. Stosunek rzeczowy dzieli się na transcendentalny *(r. transcendentalis)* i przypadłościowy czyli predykamentalny *(r. accidentalis, praedicamentalis)*. Tamten wynika z istoty rzeczy i nie daje się od niej oddzielić: rzecz mocą swej istoty odnosi się koniecznie do czegoś. Tak stworzenie odnosi się do Stwórcy, władze do czynności, czynność do skutku, poznanie i pożądanie do jakiegoś przedmiotu, przypadłość do substancji, dusza do ciała, którego jest formą substancjalną. Słusznie tedy ten stosunek zowie się także istotnym. Transcendentalność zaś jego polega na tem, że nie stanowi osobnej kategorji, lecz rozciąga się na rozmaite rodzaje, t. j. na substancję i przypadłości, które pierwszorzędnie są bytami absolutnemi, a drugorzędnie odnoszą się do rzeczy innych [1]). Natomiast stosunek przypadłościowy tworzy jedną kategorję przypadłości, różną od innych kategoryj. Jest on, w przeciwieństwie do transcendentalnego, przygodny, co najczęściej pochodzi stąd, że jego kres może istnieć lub nie istnieć. Tak np. podobieństwo człowieka A do człowieka B nie jest z jego istotą nierozdzielnie związane. Gdyby nie było człowieka B lub gdyby ten człowiek przestał istnieć, nie byłoby stosunku podobieństwa.

W tem miejscu zajmujemy się przedewszystkiem stosunkiem predykamentalnym; mówimy bowiem o kategorjach bytu.

Do realnego stosunku predykamentalnego są potrzebne następujące warunki: a) podmiot realny, a mianowicie rzeczywiście istniejący; b) kres realny (rzeczywiście istniejący); c) realna podstawa w podmiocie; d) realna różnica między podmiotem a kresem. Potrzeba warunku pierwszego okazuje się stąd, że tutaj chodzi o stosunek aktualny. Podmiotem zaś takiego stosunku nie może być oczywiście ani byt myślowy,

[1]) Scholastycy określają stosunek transcendentalny jako: „ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata".

ani możliwy: pozostaje zatem tylko byt rzeczywiście istniejący. Potrzebę warunku drugiego uzasadniamy tem, iż podmiot nie może się odnosić rzeczowo, t. j. niezależnie od naszego rozumu, do kresu, który nie istnieje, a tem samem jest faktycznie nicością [1]). Bez warunku znowu trzeciego brakowałoby przedmiotowej racji, dla której podmiot odnosi się do kresu. Wreszcie wymagany jest warunek czwarty, ponieważ, w razie tożsamości realnej członów stosunku, podmiot odnosiłby się nie do innego bytu, lecz do samego siebie.

3. Stosunek jest wzajemny *(r. mutua)* i mieszany *(r. mixta)* czyli jednostronny. Właściwie każdemu stosunkowi, czy on jest logiczny, czy rzeczowy, przysługuje wzajemność: jeżeli jeden byt odnosi się do drugiego bytu, to i ten drugi odnosi się do pierwszego; stosunek bowiem z istoty swej zachodzi między dwoma członami. Zwyczajnie wszakże mówi się o stosunku wzajemnym, jeżeli oba człony odnoszą się wzajem do siebie w sposób jednakowy, t. j. albo logicznie albo rzeczowo. Tak np. stosunek między rzeźbiarzem a zrobionym przezeń posągiem jest wzajemny rzeczowo, natomiast między rodzajem a gatunkiem — wzajemny logicznie. Stosunek zaś mieszany mamy wówczas, gdy z jednej strony istnieje stosunek rzeczowy, a z drugiej logiczny. Stosunki między Stwórcą a stworzeniem, wiedzą a jej przedmiotem, fotografją a osobą, którą ona przedstawia, są mieszane. Stworzenie do Stwórcy, wiedza do przedmiotu, fotografja do osoby odnoszą się realnie; natomiast Stwórca do stworzenia, przedmiot do wiedzy, osoba do fotografji odnoszą się logicznie.

Stosunki wzajemne mogą być znowu dwojakie: jedne dają obu członom nazwę tę samą, drugie różną; w tamtych można człony przestawić bez zmiany stosunku — w tych

---

[1]) W stosunku transcendentalnym kres nie musi istnieć aktualnie. Poznanie np. może się odnosić do rzeczy możliwych, a nawet do bytów myślowych.

przestawienie tego rodzaju zmienia stosunek. Do pierwszych, zwanych równemi, należą stosunki np. podobieństwa (lub niepodobieństwa), równości, przyjaźni; jeśli A jest podobne do B, to i B jest podobne do A. Przykładami stosunków drugich, nierównych, są stosunki między przyczyną a skutkiem, albo między panem a sługą; przypuściwszy, że A jest przyczyną B, nie mogę powiedzieć, że B jest przyczyną A.

4. Wreszcie należy zaznaczyć, że stosunki przypadłościowe można sprowadzić do trzech klas: pierwsza opiera się na ilości, druga na jakości, trzecia na działaniu i bierności. Stąd mamy stosunki równości i nierówności, podobieństwa i niepodobieństwa, oraz przyczynowości. Ponieważ ta ostatnia klasa stosunków jest najważniejsza, dlatego zajmiemy się nią osobno tam, gdzie będziemy mówić o przyczynach bytu. W tem miejscu poprzestaniemy na uwadze, że predykamentalny stosunek przyczyny do skutku nie dotyczy samej czynności, przez którą skutek powstaje; ten drugi stosunek należy niewątpliwie do transcendentalnych, gdyż — jak już wzmiankowano — czynność z istoty swej odnosi się do skutku. Atoli stosunek transcendentalny jest tutaj podstawą stosunku przypadłościowego, który zachodzi między przyczyną a skutkiem po dokonaniu działania.

76. Istnienie stosunków rzeczowych. — Że są stosunki myślowe czyli subjektywne, nikt tego nie przeczy. Lecz wielu nie chce uznać żadnych stosunków, któreby istniały przedmiotowo poza nami.

Rzecznikami teorji, upatrującej we wszystkich stosunkach tylko wytwór naszego rozumu, byli starzy filozofowie arabscy [1]); w nowszych czasach przyłączają się do nich Hume, Kant i wogóle ci, którzy nie uznają przypadłości,

[1]) Do nich, jak się zdaje, odnoszą się słowa św. Tomasza (In I Sent., d. 26, q. 2, a. 1): „Quidam philosophi dixerunt, quod relatio non est aliquid unum genus entium, nec est aliquid in rerum natura".

różnych od substancji. Według Kanta należy w poznaniu rozróżnić materję i formę. Materja jest elementem różnorodnym i nieuporządkowanym; porządek wnosi w nią forma, polegająca na pewnych połączeniach elementu materjalnego, które są stosunkami. Otóż wszystkie te stosunki wytwarza, zdaniem filozofa królewieckiego, nasza własna myśl.

Ogół perypatetyków i scholastyków przyjmował i przyjmuje, obok stosunków logicznych, stosunki rzeczowe czyli przedmiotowe; to samo czyni poza nimi wielu innych filozofów[1]). Dowody zaś tego realistycznego poglądu są następujące:

1. Stosunek rzeczowy, a mianowicie przypadłościowy, o który głównie nam chodzi, domaga się, jak rzekliśmy wyżej, czterech warunków: podmiotu rzeczywistego, kresu rzeczywistego, rzeczywistej podstawy w podmiocie i różnicy realnej między podmiotem a kresem. Otóż wszystkie te warunki iszczą się w świecie. Jeżeli np. powiem, że znajdujący się w moim pokoju zegar jest podobny do zegara sąsiada, podmiot i kres tego stosunku są rzeczywiste, byle oba zegary istniały. Rzeczywisty jest także jego fundament, bo fundamentem w tym wypadku jest kształt, który faktycznie mój zegar posiada. Wreszcie nikt nie może zaprzeczyć, że mój zegar różni się rzeczowo od zegara, będącego własnością sąsiada.

2. Że w szczególności stosunek między przyczyną a skutkiem jest przedmiotowy, okaże się dowodnie z tego, co powiemy w swojem miejscu[2]) o rzeczywistem istnieniu przyczyn sprawczych. Tutaj zwracamy uwagę na dwa inne rodzaje stosunku predykamentalnego: na stosunki równości i nierówności, podobieństwa i niepodobieństwa. Widzę np. przed

---

[1]) Geyser (Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Monaster 1915, str. 135 i nn.) wymienia z ostatnich czasów następujących autorów niemieckich: A. Brunswiga, A. Grünbauma, Welkego, W. Schmied-Kowarzika, St. Witaska, K. Groosa, A. Gallingera, E. von Astra i R. Koppina.

[2]) Nr. 101 i nn.

sobą dwie jońskie kolumny A i B, mające jednakową wielkość; obok nich stoi z jednej strony trzecia kolumna jońska C, znacznie od nich mniejsza, z drugiej głaz kamienny, z którego można zrobić kolumnę. Między A i B zachodzą tedy stosunki równości i podobieństwa; między A i C stosunki podobieństwa i nierówności; wreszcie między którąkolwiek kolumną a głazem — stosunki nierówności i niepodobieństwa. Otóż wszystkie te stosunki mają niewątpliwie wartość przedmiotową. Jakoż jest dla mnie rzeczą oczywistą, że ja ich nie powołuję do bytu, że przeciwnie one istnieją niezależnie od mej myśli i przed moją myślą, że się narzucają jako fakta gotowe memu poznaniu, że to moje poznanie jest względem nich czynnością zewnętrzną, która w nich nic nie tworzy i nic nie zmienia.

Zarzucają subjektywiści, że do każdego stosunku potrzeba porównania dwóch członów; ponieważ zaś porównanie jest dziełem rozumu, przeto wszystkie stosunki są logiczne. Wszakże łatwo na to odpowiedzieć. Bez porównania niema niezawodnie stosunku p o z n a n e g o; innemi słowy, stosunek nie istnieje d l a n a s, póki nie znamy jego członów i jego podstawy, ale z tego nie wynika, jakoby stosunek powstawał przez nasze poznanie. Jeżeli kolumy A i B mają być sobie równe i do siebie podobne, do tego potrzeba, żeby istniały i żeby się zgadzały w wielkości i kształcie, czyli żeby jedna miała taką samą wielkość i taki sam kształt, jak druga. Przeciwnie, gdyby którakolwiek z tych dwóch kolumn zmieniła swą wielkość lub kształt, wówczas, niezależnie od tego, czy ja jestem tego świadom czy nieświadom, jedna staje się większą od drugiej lub niepodobną do drugiej. Krótko mówiąc, z chwilą, z którą zaczyna istnieć rzeczywisty fundament stosunku, zaczyna także koniecznie istnieć oparty na nim stosunek realny.

77. Bliższe określenie istoty stosunku realnego. — Scholastycy, jak zaznaczyliśmy przed chwilą, zgadzają się

w tem, iż należy uznać, obok logicznych, stosunki rzeczowe; gdy jednak chodzi o istotę tych ostatnich, spierają się między sobą. Jedni — że wymienię najważniejsze kierunki — sądzą, że stosunek jest jakimś osobnym bytem fizycznym, rzeczowo różnym od podmiotu, kresu i podstawy stosunku, przyczem byt ten jest uważany za przypadłość jużto absolutną, jużto modalną. Takie jest zapatrywanie szkotystów, tudzież wielu zwłaszcza dawniejszych tomistów, do których w naszych czasach przyłączają się Zigliara, De Mandato, De Maria, Remer, Geny, Vallet, Domet de Vorges, Hugon i inni. Według drugich stosunek polega na podstawie, o ile ona znajduje się w członach, t. j. w podmiocie i kresie. Tego zdania bronią np. Palmieri, Schiffini, Urráburu i B. Franzelin. Wreszcie inni utożsamiają stosunek z fundamentem, istniejącym tylko w podmiocie. Dodają wszakże, że choć kres w skład istoty stosunku wewnętrznie nie wchodzi, jest jednak istotnie i koniecznie wymagany jako coś zewnętrznie oznaczonego, oraz że między istniejącą w podmiocie podstawą stosunku a stosunkiem zachodzi różnica logiczna „cum fundamento in re“ czyli wirtualna. Tak Lepidi, Lahousse, Delmas, Frick, Pesch, Lehmen, Willems i wielu innych. Nie godząc się na dwa pierwsze zapatrywania, oświadczamy się za ostatniem jako prawdopodobniejszem.

1. Teorję pierwszą odrzucamy z następujących powodów:

a) Byt fizyczny, rzeczowo różny od składników stosunku, jest zgoła zbyteczny, bo jeśli te składniki rzeczywiście istnieją, istnieje także koniecznie stosunek realny: np. między dwiema białemi ścianami zachodzi koniecznie stosunek podobieństwa.

b) Gdyby stosunek był osobnym bytem fizycznym, natenczas tak przez jego nabycie, jak utratę podmiot stosunku ulegałby wewnętrznej zmianie. Tymczasem są stosunki realne które najpewniej żadnej zmiany w podmiocie nie sprawiają.

Przypuśćmy, że stolarz zrobił najpierw jeden stół, a potem taki sam stół drugi. Stół pierwszy będzie wówczas równy stołowi drugiemu i do niego podobny, ale żaden z tych stosunków nie przyniesie mu żadnej nowej doskonałości; tak samo nic stół pierwszy nie straci, choć oba stosunki przestaną istnieć wskutek zniszczenia stołu drugiego.

c) W hipotezie przeciwników odbywałyby się niezliczone zmiany w całym świecie przez to samo, żeby np. rodziło się lub umierało pierwsze lepsze żyjątko, albowiem wówczas powstawałyby lub przestawałyby istnieć niezliczone stosunki (np. nierówności i niepodobieństwa), w których to żyjątko zostaje do wszystkich jestestw wszechświata. Czy łatwo się zgodzić na taką konsekwencję?

2. Nie trudno też wykazać, że kres nie jest częścią istotną i wewnętrzną czyli formalną stosunku, jak chce druga teorja. Rzeczywiście cała istota stosunku, który polega na tem, że coś odnosi się do czegoś, znajduje się wyłącznie w podmiocie. Stosunek np. ojca do syna czyli ojcostwo jest tylko w ojcu; odwrotnie stosunek syna do ojca czyli synostwo jest tylko w synu, chociaż ojcostwo domaga się koniecznie dziecka, a synostwo — koniecznie ojca. Podobnie jeśli z dwóch linij A i B linja A jest większa, niż linja B, większość przysługuje jedynie linji A, o ile się ona do linji B odnosi. Mogę wprawdzie także powiedzieć, że linja B jest mniejsza od linji A, atoli w tym razie mniejszość jest znowu wyłącznie w podmiocie tego stosunku, czyli w linji B.

Zarzucono wszakże, że bez kresu stosunek ani nie może istnieć, ani nie da się pomyśleć, że pojęcie kresu mieści się w definicji stosunku. — Wszystko to jest prawdą, ale mimo to wszystko kres, ściśle mówiąc, istoty stosunku (nawet częściowej) nie stanowi. Jest on konieczny do stosunku, lecz nie wewnętrznie, tylko zewnętrznie, tak samo, jak przedmiot poznania jest konieczny do aktu poznania. Aktu poznawczego nie można pojąć bez przedmiotu i dlatego przedmiot musi

być zaznaczony w jego definicji, atoli nikt nie powie, jakoby przedmiot wchodził w skład jego istoty. Bo tylko to w ścisłem znaczeniu należy do istoty rzeczy, co definicja wyraża *in recto,* wprost, czyli jako coś wewnętrznego; natomiast to, co się w definicji mieści *in obliquo,* ubocznie, a więc jako coś zewnętrznego, istoty rzeczy nie tworzy [1]).

3. Wobec tego zapatrywanie trzecie jest już, przynajmniej w części, uzasadnione. Skoro stosunek nie jest bytem oddzielnym od jego elementów, skoro nie polega na podstawie, o ile się ona znajduje w obu członach, ponieważ kres do istoty stosunku nie należy, to pozostaje tylko teorja, utożsamiająca stosunek z fundamentem, o ile tenże istnieje w samym podmiocie.

Należy jeszcze wykazać, że choć niema między podstawą a stosunkiem różnicy rzeczowej, jest jednak wirtualna. Innemi słowy, stosunek jako taki, czyli wzięty formalnie, różni się pojęciowo od swej podstawy. Pojęcie podstawy jest pojęciem rzeczy absolutnej, natomiast pojęcie stosunku jest pojęciem czegoś względnego. Inne jest np. pojęcie białości, uważanej w sobie, a inne pojęcie białości, uważanej odnośnie do białości innej, czyli pojęcie jej podobieństwa. Widać z tego, w jakiem znaczeniu można i trzeba w stosunku rozróżniać, jak to czynią dawni i dzisiejsi scholastycy, *„esse in“* i *„esse ad“*. W gruncie rzeczy *„esse in“* i *„esse ad“* jest to samo. Atoli pierwsze oznacza podstawę stosunku, która, jak każda przypadłość, tkwi w podmiocie; drugie wyraża stosunek jako taki. Widać też z tego, że stosunek uchodzi słusznie za osobną kategorję. Jest bowiem bytem realnym, czyli istniejącym w naturze niezależnie od rozumu, a choć co do rzeczy utożsamia się z innemi przypadłościami, różni się od nich tem, że swoistym sposobem determinuje substancję.

---

[1]) Zob. Lehmen, Lehrbuch de Philosophie, t. I, Fryburg 1909, str. 425.

Uwaga. Nauka nasza o stosunku nie ma nic wspólnego z t. zw. teorją względności czyli relatywizmem wielu dzisiejszych uczonych. Teorja ta dotyczy wartości naszego poznania i dlatego należy do epistemologji.

ROZDZIAŁ VI.

O czasie [1]).

Kategorja: „kiedy“ *(ποτέ, quando)* oznacza przypadłość, przysługującą rzeczom, o ile istnieją w czasie. Jakoż na pytanie: k i e d y rzecz jest, odpowiadamy, wskazując jej czas czyli jej trwanie. Jest to jednak czas, wzięty zbyt ogólnie. Scholastycy bowiem rozróżniają trzy gatunki trwania: czas we właściwem znaczeniu, t. zw. *aevum* i wieczność *(aeternitas)*. W czasie właściwym istnieją rzeczy materjalne, podlegające zmianom substancjalnym; *aevum* (wieczność w szerszem znaczeniu) jest trwaniem duchów stworzonych, mogących się zmieniać tylko przypadłościowo [2]); wreszcie wieczność przysługuje Bogu, który wyklucza z swej istoty wszelkie zmiany [3]).

---

[1]) Schneid, Die philosophische Lehre von Zeit und Raum, Moguncja 1886; Farges, L'idée de continu dans l'espace et le temps, wyd. 5, Paryż 1908; Nys, La notion de temps, wyd. 3, Lowanjum i Paryż 1925.

[2]) Według św. Tomasza (Qq. disp., De potentia, q. 3, a. 10, ad 8) dusza ludzka „mensuratur tempore secundum esse, quo unitur corpori, quamvis, prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo“. Niektórzy nowsi scholastycy, choć przyznają, że substancje duchowe (stworzone) nie istnieją w czasie właściwym w taki sam sposób, jak materjalne, przypisują im jednak trwanie czasowe, a tem samem nie uznają *aevum*, różnego istotnie od czasu. Zdaniem tedy tych autorów wszystkie byty stworzone istnieją w czasie.

[3]) Sławna jest definicja wieczności, dana przez Boecjusza (Consolationis philosophiae libri quinque, lib. V, prosa VI): „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“. Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Przemyśl 1912, str. 136 i nn.

Zajmując się w tem miejscu tylko czasem właściwym, omówimy najpierw rozmaite teorje czasu, poddamy te, które uważamy za błędne, krytyce, a uzasadnimy teorję perypatetyczno-scholastyczną, wkońcu zaś przedstawimy rozmaite postaci czasu.

78. Skrajne teorje czasu. — Tutaj należą z jednej strony pewne teorje realistyczne, które zwyczajnie czynią z czasu rodzaj substancji lub uważają go za przypadłość *sui generis*, różną realnie od wszelkiej zmiany, z drugiej zaś strony teorje subjektywistyczne. Tamtych i tych jest wiele; poprzestaniemy na najważniejszych.

1. Z teoryj skrajnego realizmu wymienimy naukę Gassendiego, Newtona i De Sana.

a) Piotr Gassendi, odnawiając w części dawną naukę Epikura i Lukrecjusza, uczył, że czas jest bytem absolutnym czyli niezależnym od rzeczy, niematerjalnym *(incorporeum)*, różnym od substancji i przypadłości. Byt ten nie miał początku i końca mieć nie będzie: płynął przed stworzeniem świata, płynie dzisiaj i płynąłby dalej, choćby Bóg świat unicestwił.

b) Podług Newtona czas jest czemś nieskończonem i wiecznem; owszem, utożsamia się z wiecznością Bożą. Podobnego zapatrywania bronił Samuel Clarke.

c) Znakomity metafizyk lowański De San [1]) widzi w czasie byt swoisty, realnie różny od substancji i przypadłości zwyczajnych. Rzeczy stworzone trwają przez to, że otrzymują bez przerwy od początku swego istnienia zmieniającą się ciągle przypadłość, która daje im oznaczone miejsce w czasie.

2. Pośród teoryj subjektywistycznych uwzględnimy poglądy Kartezjusza, Leibniza, Kanta i Bergsona.

---

[1]) Institutiones metaphysicae specialis, Cosmologia, Lowanjum 1881, str. 517 i nn.

a) Czas — powiada Descartes — jest miarą zewnętrzną, która nic nie dodaje do rzeczy, a tem samem jest jedynie „prostym sposobem myślenia“: aby mierzyć trwanie rzeczy ziemskich, porównywamy je z trwaniem pozornego ruchu ciał niebieskich, od których pochodzą dni i lata.

b) Podobnie Leibniz uważa czas za coś subjektywnego. Wprawdzie określa go jako „porządek następstw“, ale twierdzi, że sam w sobie jest on *„une chose idéale“*, gdyż właściwie nigdy nie istnieje; istnieje tylko moment, który nie jest częścią czasu.

c) Kant utrzymuje, że czas jest formą czystą czyli osadzoną *a priori* w zmyśle wewnętrznym („reine Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes“). Dzięki tej formie, która się zowie także czystą intuicją („reine Anschauung“) [1]), poznajemy w następstwie czasowem bezpośrednio czynności zmysłu wewnętrznego, a pośrednio zjawiska, przedstawione nam przez zmysły zewnętrzne. Wobec tego czas poza nami zgoła nie istnieje [2]).

Dowody, któremi Kant [3]) stara się podeprzeć swą teorję, są następujące:

α) Czas nie jest pojęciem empirycznem. Współistnienie bowiem lub następstwo nie dałyby się spostrzec, gdyby przedstawienie czasu nie było dane *a priori* jako podstawa.

β) Nie można usunąć samego czasu ze zjawisk wogóle, choć można bardzo łatwo usunąć zjawiska z czasu.

γ) Na tej konieczności *a priori* opiera się także możli-

[1]) Intuicja oznacza u Kanta bezpośrednie poznanie zmysłowe. Jest ona dwojaka: czysta i empiryczna. Tamta istnieje w nas *a priori*, t. j. przed wszelkiem doświadczeniem; ta odnosi się do przedmiotu, poznanego przez spostrzeżenie.

[2]) Z Kantem zgadza się tutaj zasadniczo W. Lutosławski (Nieśmiertelność duszy, Zarys metafizyki polskiej, wyd. 3, Warszawa 1925, str. 156 i nn.). Podobnie przestrzeń jest według niego (str. 59) „pojęciem duszy“.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, wyd. 2 Kehrbacha, str. 58 i n.

wość pewników o czasie wogóle. Ma on tylko jeden wymiar: różne czasy nie są razem, lecz jeden następuje po drugim. Te zasady nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, bo ono nie dałoby im ni ścisłej ogólności, ni pewności apodyktycznej.

δ) Różne czasy są tylko częściami tego samego czasu nieskończonego.

ε) Nieskończoność czasu oznacza jedynie to, że wszelka oznaczona wielkość czasu jest możliwa tylko przez ograniczenie jakiegoś jednego podstawowego czasu (nieskończonego). Dlatego pierwotne przedstawienie czasu musi być dane jako nieograniczone.

d) Bergson [1]) mniema, że czas kosmologiczny jest iluzją i chimerą.

Treść jego teorji jest taka:

Trwanie prawdziwe czyli czas prawdziwy, rzeczywisty, zwany przez autora także różnorodnym, znajduje się wyłącznie w dziedzinie świadomości, t. j. w następujących po sobie aktach psychicznych. Wszystkie te akty są proste, nierozciągłe, niepodzielne, a przytem różnorodne (różnią się bowiem swemi jakościami wewnętrznemi) i całkowicie wolne od wszelkiego składnika ilościowego (nawet rozmaite stopnie ich natężenia należy uważać za rozmaite jakości); nadto, choć się różnią między sobą jakościowo i następują po sobie, mimo to jedne wchodzą w drugie i przenikają się wzajem do tego stopnia, że są czemś jednem i niepodzielnem i że można mówić chyba o ich wielości nierozróżnionej. Jak tedy nasze życie świadome, tak czas rzeczywisty czyli psychologiczny nie znosi żadnej ilości, żadnej liczby, a tem samem żadnej miary; jak to życie, tak i czas jest czystą jakością.

Natomiast poza nami niema trwania, niema czasu. Przestrzeń bowiem światowa jest jednorodna, a znajdujące się w niej

[1]) Essai sur les données immédiates de la conscience, wyd. 2, Paryż 1913, str. 57 i nn.; Durée et simultanéité, Paryż 1924.

rzeczy tworzą wielość zróżnicowaną; prócz tego w świecie zachodzi tylko współczesność, brakuje zaś ciągłego czyli nieprzerwanego następstwa, które cechuje fakta świadomości i stanowi istotną cechę czasu: każdy stan świata istnieje sam dla siebie, bo dopiero wtedy, gdy jeden zniknie całkowicie, zjawia się drugi. Nawet w ruchu lokalnym nie można się dopatrzyć prawdziwego następstwa ciągłego. Są w nim położenia przestrzenne, z których jedno następuje, gdy ustaje drugie, ale te położenia należą do przestrzeni, a tem samem nie są ruchem. Ruch jako przejście z jednego położenia do drugiego nie ma wartości przedmiotowej: jest syntezą psychiczną, czyli nierozciągłym i niepodzielnym aktem świadomości.

Złudzenie czasu kosmologicznego, t. j. ilościowego i jednorodnego, oraz dającego się mierzyć, powstaje przez porównanie trwania faktów psychicznych z przestrzenią, w której zjawiska powstają i znikają równocześnie z temiż faktami świadomości, czyli przez rzutowanie czasu psychologicznego w przestrzeń.

79. Perypatetyczno-scholastyczna teorja czasu. — 1. Wszyscy ludzie uważają czas za trwanie sukcesywne, czyli mające w sobie następstwo. Można powiedzieć, że to jest jakby pospolita definicja czasu.

Przedewszystkiem tedy czas jest t r w a n i e m *(duratio)*. Trwanie zaś daje się sprowadzić do istnienia. Trwanie bowiem jest istnieniem przedłużonem czyli posiadającem jakąś, choćby najmniejszą, ciągłość. Stąd gdyby Bóg stworzył pewną rzecz i w tym samym momencie ją unicestwił, moglibyśmy mówić o jej istnieniu, ale nie o trwaniu. Nadto czas jest trwaniem s u k c e s y w n e m *(duratio successiva)*, t. j. złożonem z części, z których jedne nie tylko istnieją obok drugich, lecz następują po drugich.

Z tego widać, że trwanie czasowe posiada dwie cechy istotne: ciągłość i następstwo. Otóż takie trwanie spotykamy

tylko w pewnych zmianach, a mianowicie w ruchach, które scholastycy zowią ruchami we właściwem znaczeniu [1]). Innemi słowy, czas może być jedynie tam, gdzie jest ruch.

Ruch, w którym występują wymienione dopiero co znamiona czasu, jest trojaki: lokalny czyli przejście z jednego miejsca na drugie; jakościowy czyli przejście z jednej jakości do drugiej; ilościowy czyli stopniowe powiększenie lub zmniejszenie masy jakiegoś ciała. Przedewszystkiem jednak ruch lokalny, z wszystkich ruchów najczęstszy i najłatwiej dający się poznać, nasuwa nam pojęcie czasu.

2. Arystoteles, określając bliżej stosunek czasu do ruchu, powiedział [2]), że czas jest *„ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον“*. *„Tempus* — powtarzają za nim scholastycy — *est numerus motus secundum prius et posterius“*. Przypatrzmy się bliżej tej definicji czasu!

Do czasu potrzeba nasamprzód r u c h u *(motus),* bo tylko w ruchu, jak się rzekło, spotykamy następstwo i ciągłość, bez których niema mowy o czasie.

Powtóre czas jest l i c z b ą ruchu *(numerus motus).* Lecz skądże się w ruchu bierze liczba? — Ruch, jak każda ilość ciągła, musi z istoty swej posiadać jedność i dlatego nie może być zbiorem części aktualnie wyróżnionych. Mimo to staje się wirtualnie mnogim czyli liczbą przez to, że rozum, bez naruszenia jego ciągłości, rozróżnia w nim części, z których jedne następują bez przerwy po drugich.

Liczba tedy, o której tu mowa, może być uważana dwojako: przedmiotowo i podmiotowo. Uważana przedmiotowo, jest ruchem, dającym się dzielić i liczyć *(numerus numerabilis);* uważana podmiotowo, jest formalnie liczbą, która

---

[1]) Nie każda tedy zmiana i nie każdy ruch łączy się z następstwem. Według scholastyków są zmiany i ruchy, które odbywają się *in instanti;* takim ruchem jest każda zmiana substancjalna.

[2]) Fizyka *(Φυσικὴ ἀκρόασις),* wyd. niem. Prantla, Lipsk 1854, l. IV, c, 11. 76 (str. 206).

istnieje w rozumie, dzielącym ruch na części i liczącym te części *(numerus numeratus)*. Innemi słowy, ruch mieści w sobie liczbę jako ilość ciągłą, — rozum przedstawia sobie tę liczbę jako liczbę czyli jako ilość krotną *(quantitas discreta)*. Stąd także czas jest jedną i drugą ilością: jest ilością krotną czyli liczbą, o ile składa się z części, które w nim rozum rozróżnia; jest ilością ciągłą, o ile jest ruchem, który z istoty swej musi posiadać ciągłość [1]).

Wreszcie pierwej i później *(prius et posterius)*, czyli przedtem i potem, o których mówi definicja arystotelesowa, są w ruchu nieoddzielne od części, następujących kolejno po sobie.

3. Z uwag powyższych wynika, że czas i ruch stanowią co do rzeczy ten sam byt. Jakoż ciągłość i następstwo (przedtem i potem) są składnikami, tworzącemi istotę równie czasu, jak ruchu. Różnią się jednak czas i ruch logicznie: czas dodaje do ruchu aktualne liczenie części, które nie jest podziałem realnym, lecz aktem rozumu [2]).

4. Zgodnie z przekonaniem powszechnem rozróżniają scholastycy trzy części czasu: teraźniejszość, przeszłość i przyszłość.

Teraźniejszość, będąca płynnem i odnawiającem się ustawicznie istnieniem ruchu, leży na granicy przeszłości i przyszłości, jako kres pierwszej, a początek drugiej, i nie daje się bez nich zrozumieć: ona następuje po przeszłości i przyłącza się do niej, wyprzedza zaś przyszłość, która zaj-

---

[1]) „Si ergo tempus nostrum consideretur formaliter, est numerus, sive etiam quantitas discreta; sed ratione sui subiecti est quantitas continua". Św. Tomasz, De instantibus, c. 1.

[2]) „Tempus — naucza św. Tomasz (De tempore, c. 2) — sequitur motum.... in quantum scilicet anima dicit posterius esse aliud a priori, et ipsa esse duo et non unum, et sic tempus non est absolute motus, nec prius ac posterius motus absolute; sed est prius ac posterius motus ut numerata sunt". „Dicendum est enim — są także słowa Suareza (Disput. metaphys., disp. 50, sec. 9, n. 1 [t. 26, strona 951]) — tempus non distingui a motu secundum rem, sed tantum secundum rationem cum fundamento in re".

muje jej miejsce. Rozum tedy pojmuje teraźniejszość jako coś odrębnego od przeszłości i przyszłości, a nadto jako coś niepodzielnego (w przeciwnym razie teraźniejszość musiałaby sama zawierać dwie inne części czasu, t. j. przeszłość i przyszłość). Wszakże w rzeczywistości, przedmiotowo, każda część ruchu czyli czasu realnego, a więc i teraźniejszość, łączy się nierozdzielnie z częściami innemi, ponieważ do istoty czasu należy ciągłość; z tego samego powodu nie może w czasie realnym przysługiwać teraźniejszości niepodzielność.

Dwie inne części czasowe, t. j. przeszłość i przysłość, możemy pojąć również tylko zależnie od teraźniejszości: części czasu, wcześniejsze od teraźniejszości, są przeszłe, natomiast części od niej późniejsze są przyszłe. Jasną jest rzeczą, że te stosunki nie zależą od naszego rozumu, czyli że są realne, przedmiotowe.

5. Powyższa osnowa teorji scholastycznej poucza, iż czas jest w części bytem realnym, a w części idealnym. Realność przysługuje mu o tyle, o ile jest ruchem sukcesywnym. Posiada tedy rzeczywiście ciągłość, następstwo i płynne części. Wprawdzie aktualnie istnieje tylko moment teraźniejszy, ale przeszłość istniała aktualnie, a przyszłość aktualnie istnieć będzie. Idealność zaś czyli subjektywność czasu polega na tem, że rozum ujmuje czas jako całość, złożoną z teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, tudzież że obok tej syntezy rozróżnia aktualnie zawarte w całości części [1]).

---

[1]) „Quedam sunt — powiada Doktor Anielski (In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1) — quae habent fundamentum in re, extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali... Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius; sed quantum ad id, quod est formale, scilicet numerationem, completur per operationem intellectus numerantis". „Illud — czytamy w innem miejscu tegoż dzieła (d. 19, q. 2, a. 1) — quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis".

80. Krytyka teoryj skrajnych. — Nie oceniamy wszystkich, wymienionych wyżej; niektóre z nich jak Gassendiego, Newtona, Kartezjusza i Leibniza należą już tylko do historji. O teorji de Sana, która liczy niewielu zwolenników, wystarczy tu powiedzieć tyle, że każe mylnie przypadłości odgrywać rolę substancji: według powszechnego przekonania, któreśmy uzasadnili w swojem miejscu [1]), przypadłość istnieje zależnie od substancji; natomiast w systemie de Sana istnienie substancyj stworzonych jest każdej chwili zależne od przypadłości czasowych.

Więcej miejsca poświęcimy krytyce teoryj Kanta i Bergsona.

1. Przeciw pierwszej zauważymy przedewszystkiem wogóle, iż czasowe następstwo naszych aktów wewnętrznych przedstawia nam się z całą oczywistością jako fakt realny. Również jest dla nas rzeczą oczywistą, że zjawiska zewnętrzne, o których nam mówią zmysły, mają przedmiotowe następstwo w czasie, niezależne od czasowego następstwa naszych aktów wewnętrznych.

W szczególności uważamy za niedostateczne przytoczone wyżej dowody kantowskie.

a) W pierwszym z nich należy rozróżnić między pojęciem następstwa a pojęciem współczesności. Pojęcie następstwa, jeżeli się odnosi do trwania ciągłego, utożsamia się z pojęciem czasu. Natomiast pojęcie współczesności przypuszcza pojęcie czasu; nie mogę bowiem twierdzić, że dwie rzeczy istnieją równocześnie, jeśli wpierw nie mam ogólnego pojęcia czasu. Atoli z tego nie wynika, żeby w zmyśle wewnętrznym istniało *a priori* przedstawienie czasu, lub żeby pojęcie czasu nie było pojęciem „empirycznem“, czyli żeby nie powstało drogą abstrakcji z materjału, dostarczonego przez zmysły.

---

[1]) Str. 147 i nn.

b) Na drugi dowód tak odpowiadamy: W porządku ontologicznym nie możemy usunąć czasu ze zjawisk, bo zjawiska z istoty swej mają trwanie sukcesywne. Jeżeli wszakże chodzi o porządek naszego poznania, to — jak mówi świadomość — możemy myśleć o zjawisku, a nie myśleć o czasie, bylebyśmy nie uwzględniali zmienności zjawiska. Owszem, nawet wtedy, gdy mamy na myśli zmienność zjawiska, pierwej co do natury ujmujemy tę zmienność, aniżeli czas jako taki [1]).

c) Prawdą jest, jak twierdzi Kant w dowodzie trzecim, że wydajemy o czasie sądy konieczne i ogólne, lecz konieczność i ogólność tych sądów nie dowodzą, naszem zdaniem, istnienia *a priori* formy czasowej. Nie twierdzimy oczywiście, jakoby takie sądy były owocem samego doświadczenia, gdyż przez nie poznajemy tylko rzeczy jednostkowe i niekonieczne. Są one dziełem rozumu, który, oparłszy się na poznaniu zmysłowem, tworzy ogólne pojęcia i odkrywa między niemi konieczne stosunki, a tem samem tworzy konieczne i ogólne zasady.

d) Wreszcie dwa ostatnie dowody Kanta przypuszczają całkiem mylnie, że pojęcie czasu nieskończonego jest wcześniejsze, aniżeli pojęcie czasu skończonego, tudzież że czas skończony pojmujemy przez ograniczenie czasu nieskończonego. Według naszego przekonania, spotykając konkretne i ograniczone ruchy, ujmujemy rozumem cechy, należące do pojęcia czasu, t. j. cechy trwania sukcesywnego. Utworzone w ten sposób pojęcie pierwotne odnosi się do czasu wogóle, abstrahując od jego skończoności lub nieskończoności; dopiero późniejsza refleksja może nas przyprowadzić do pojęcia czasu nieskończonego. Więc nie jest prawdą, jakoby to ostatnie pojęcie było wcześniejsze od pojęcia czasu skończonego. Z drugiej strony zwracamy uwagę na to, że nasze pojęcie

[1]) Por. Wartenberg, Zagadnienie czasu, Kraków 1916, str. 13 i nn

nieskończoności jest z istoty swej negatywne, ponieważ powstaje przez zaprzeczenie granic rzeczy, której przypisujemy nieskończoność. Wobec tego tylko ten może sobie utworzyć pojęcie czasu nieskończonego, kto przedtem ma pojęcie czasu wogóle.

2. Teorji Bergsona czynimy przedewszystkiem następujące zarzuty:

a) Wychodzi ona z mylnego założenia. Bergson sadowi czas wyłącznie w dziedzinie świadomości dlatego, że, jego zdaniem, niema w świecie następstwa ciągłego, które do istoty czasu należy. Otóż założenie to jest zupełnie błędne, bo takie następstwo istnieje bez wątpienia przedewszystkiem w ruchu lokalnym, jakkolwiek temu filozof francuski stanowczo przeczy. Przyznajemy, że położenia, które poruszające się ciało zajmuje kolejno w przestrzeni, nie stanowią ruchu; ruch jest przejściem ciała z jednego położenia do drugiego. Ponieważ jednak to przejście odbywa się po powierzchni rozciągłej i podzielnej, przeto nie może być, jak chce nasz przeciwnik, aktem nierozciągłym i niepodzielnym. Z drugiej strony ruchowi lokalnemu musi przysługiwać następstwo ciągłe: poruszające się bowiem ciało zajmuje bez przerwy, póki się porusza, jedno położenie po drugiem.

Przeciwnie, jeśli ruch, jak mniema Bergson, jest nierozciągłym i niepodzielnym aktem świadomości, niepodobna zrozumieć, skąd się w nim bierze przyznane mu następstwo ciągłe, bez którego niema mowy o czasie.

b) Nowe pojęcie czasu prawdziwego nie jest zgodne z rzeczywistością.

α) Najpierw czas jest niemożliwy bez trwania. Natomiast czas Bergsona właśnie wyklucza trwanie; filozof bowiem francuski nie przyjmuje żadnej jaźni substancjalnej, aktom zaś psychicznym przyznaje czystą różnorodność, która usuwa nie tylko ich tożsamość, lecz wszelkie (nawet częściowe) ich podobieństwo.

β) Powtóre w czasie Bergsona niema żadnej ilości, żadnej liczby, żadnej miary, gdyż wszystkie akty psychiczne mają się stapiać w akt jeden. Że w życiu naszem zdarzają się takie akty, nie przeczymy; twierdzimy wszakże, iż akty mogą się zlewać w ten sposób jedynie wtedy, gdy są równoczesne. Atoli obok aktów tego rodzaju istnieją niewątpliwie akty sukcesywne, przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, które żadną miarą nie mogą się wzajem przenikać. Nadto w każdym akcie psychicznym możemy myślą rozróżnić części; każdego też trwanie możemy mierzyć.

Nie jest tedy prawdą, jakoby czas był czystą jakością. „Niema czasu — powiada dobrze Farges [1]) — bez następstwa ciągłego, ani następstwa ciągłego bez wirtualnej wielości części, z których jedne następują po drugich. Jeżeli zaś jest wielość części, to jest także podzielność, przynajmniej idealna, a tem samem liczba, miara, ilość".

81. Uzasadnienie teorji perypatetyczno-scholastycznej. — Teorja ta zgadza się z doświadczeniem.

Najpierw bowiem, jak uczy doświadczenie, do pojęcia czasu przychodzimy rzeczywiście przez to, że w świecie spostrzegamy ruch sukcesywny, a mianowicie lokalny. Stąd naszemu pojęciu czasu towarzyszy najczęściej wyobrażenie takiego ruchu.

Powtóre z doświadczenia wiemy, że ruch, który nam nasuwa pojęcie czasu, jest — zgodnie z teorją — także jego miarą konkretną. Wszak mierzymy czas ruchem. Najdogodniejszą i dlatego powszechnie przyjętą miarą czasu jest regularny ruch ciał niebieskich i ziemi, lecz miarę tę należy uważać za dowolną; ostatecznie wszelki ruch sukcesywny, czy się odbywa w nas, czy poza nami, mógłby służyć za miarę czasu.

Po trzecie z teorją naszą zgadzają się znane z życia

---

[1]) La philosophie de M. Bergson, Paryż b. r. w., str. 76 i n.

codziennego fakta, że po przebudzeniu się ze snu nie umiemy ocenić przespanego czasu, że czas nam się dłuży, gdy na kogo czekamy, gdy się skutkiem bezczynności nudzimy albo gdy doznajemy bólu, że przeciwnie mija szybko wśród pracy i rozrywki, które pochłaniają całą naszą uwagę. W rzeczy samej według teorji czas jest ruchem, w którym rozum rozróżnia i liczy części wcześniejsze i późniejsze. Lecz ponieważ we śnie nie wiemy o żadnych ruchach, przeto nie znamy także przespanego czasu. Czekanie, nudy i ból przedłużają pozornie czas, bo wtenczas zwracamy uwagę na każdą jego część albo raczej dzielimy ruch w myśli na bardzo małe części; przeciwnie, zajmująca praca i rozrywka przemijają szybko, gdyż wtedy rozum nasz nie uwzględnia części ruchu.

Zarzuty. Przeciw teorji perypatetyczno-scholastycznej podniesiono przedewszystkiem dwa zarzuty.

1. Teorja utożsamia mylnie czas z ruchem. Chociaż bowiem niema czasu bez ruchu, jednak przymioty pierwszego różnią się od przymiotów drugiego. Ruch jest np. obrotowy lub wibracyjny, powolny lub szybki, ale niema obrotowego lub wibracyjnego, powolnego lub szybkiego czasu.

Jakkolwiek — tak na to odpowiadamy — są pewne różnice między pojęciami czasu i ruchu (najważniejsze zaznaczyliśmy sami w wykładzie teorji), nie wynika z tego, żeby czas i ruch różniły się rzeczowo. Do ogólnego pojęcia czasu dochodzimy z konkretnych ruchów zapomocą całego szeregu abstrakcyj. I tak, tworząc to pojęcie, abstrahujemy najpierw od różnych gatunków ruchu: lokalnego, jakościowego i ilościowego; abstrahujemy dalej od różnych sposobów, które spotykamy w każdym z tych gatunków, np. od ruchu obrotowego lub wibracyjnego, będących sposobami ruchu lokalnego; abstrahujemy wreszcie od szybkości lub powolności ruchu. W ten sposób z ruchu pozostaje w pojęciu czasu tylko to, co stanowi tegoż pojęcia cechy istotne, t. j. trwanie i następstwo. Nic tedy dziwnego, że pewne przy-

mioty, przysługujące temu lub owemu ruchowi, nie odnoszą się do ogólnego pojęcia czasu.

2. Skoro według teorji czas jest liczbą ruchu, wynika z tego, że niema czasu, gdy ruchu nie liczymy; tem bardziej nie byłoby czasu, gdyby wogóle nie było ludzi ruch liczących. Lecz czas płynie niezależnie od naszego liczenia i płynąłby z pewnością, choćby na świecie nie istnieli ludzie.

Ponieważ czas przedmiotowy czyli materjalny nie różni się realnie od ruchu, jasną jest rzeczą, że jak istnienie ruchu, tak też istnienie czasu nie zależy od naszego poznania. Natomiast czas formalny czyli podmiotowy polega na tem, iż rozum liczy części ruchu; wobec tego nie może oczywiście być mowy o tym czasie bez działania naszej duszy. Słusznie przeto mówi Arystoteles [1]): „Fieri non potest, ut anima sublata tempus sit, nisi quod subiecto tempus est".

82. Rozmaite postaci czasu. — Rozróżniamy przedewszystkiem czas idealny i realny, wewnętrzny i zewnętrzny, tudzież imaginacyjny czyli absolutny.

1. Czas idealny czyli abstrakcyjny jest ogólnem pojęciem czasu, a więc istnieje tylko w rozumie. Rozum, abstrahując od indywidualnych cech ruchu, ujmuje w nim wyłącznie trwanie sukcesywne, które bez ograniczenia może sięgać w przeszłość i przyszłość. Jakkolwiek wszakże czas idealny istnieje formalnie w rozumie, a nie w rzeczach, jednak istnieje w rzeczach co do swego fundamentu, o ile istnieją przedmiotowo rozmaite ruchy, tworzące podstawę jednego pojęcia czasu.

2. Czas realny czyli konkretny jest to samo, co ruch ciągły. Jakkolwiek w ruchu jako takim niema formalnego składnika czasu, jest w nim jednak trwanie sukcesywne, w którem rozum może rozróżnić części aktualne. Czas realny dzieli się na wewnętrzny i zewnętrzny.

---

[1]) Naturalis auscultationis, l. IV, c. 14.

3. Czas wewnętrzny istnieje w bycie, podlegającym ruchowi. Z tego wynika, iż każdy taki byt ma albo raczej tworzy swój własny czas wewnętrzny; innemi słowy, czasów wewnętrznych jest bardzo wiele.

4. Czasem zewnętrznym zowiemy ten czas realny, który służy do mierzenia innych ruchów. Takim czasem jest pozorny ruch nieba, a mianowicie obrót ziemi około jej osi i obieg ziemi naokoło słońca. Ponieważ ten ruch jest prawidłowy i stały, przeto wybrali go ludzie jako wspólną miarę wszystkich trwań czasowych. W czasie zewnętrznym, zwanym także powszechnym *(t. generale)*, rozróżniamy dni, miesiące i lata, które powtarzają się bez przerwy i bez końca. Widać z tego, że pojęty w ten sposób czas zewnętrzny jest jeden.

5. Podobną jedność, lecz w porządku idealnym, przypisujemy także czasowi ostatniemu, t. j. imaginacyjnemu, wyobrażonemu *(t. imaginarium)*. Czas ten, zwany przez niektórych czasem absolutnym *(t. absolutum)*, powstaje wtedy, gdy, usunąwszy myślą z świata wszystkie rzeczy, przedstawiamy sobie w wyobraźni i rozumie jakąś rzeczywistość zmienną, istniejącą dalej bez tych rzeczy, a nie mającą granicy ani w przeszłości, ani w przyszłości [1]). Czas imaginacyjny jest oczywiście tylko płodem naszej wyobraźni i naszego rozumu. W nim — tak nam się wydaje — odbywają się wszelkie fakta. Jemu przypisujemy nawet pewne skutki, mówiąc np.: czas niszczy lub czas leczy, jakkolwiek refleksja nas poucza,

---

[1]) Urráburu (Cosmologia, Vallisoleti 1892, str. 1090) podaje dokładny opis tego czasu w następujących słowach: „Duratio quaedam successiva, quae a nobis concipitur tamquam per se existens et separata ab omni corpore, uniformis, expers determinati initii et finis, atque ideo aeterna quodammodo, infinita et necessaria, omnem creatam durationem in se continens et excedens, in qua proinde res omnes durare et extra quam durare nullam posse intelligitur".

że owe skutki pochodzą nie od niego, lecz od przyczyn rzeczywistych [1]).

ROZDZIAŁ VII.
O przestrzeni.

Jak kategorja „kiedy“ przysługuje bytom, istniejącym w czasie, tak kategorja „gdzie“ *(ποῦ, ubi)* wyraża przypadłość, przysługującą rzeczom, zajmującym miejsce w przestrzeni *(spatium)*.

Poświęcając rozdział niniejszy przestrzeni, podzielimy go na następujące punkta: skrajne teorje przestrzeni; ich krytyka; teorje realizmu umiarkowanego; krytyka trzech pierwszych teoryj tego realizmu; uzasadnienie czwartej teorji umiarkowanego realizmu; stosunek przestrzeni do miejsca; rozmaite przestrzenie i ich jednorodność; przestrzeń a próżnia; sposoby istnienia w miejscu; przenikliwość i bilokacja; przestrzeń metageometryczna.

83. Skrajne teorje przestrzeni. — Jak przy czasie, tak i tutaj mamy przesadne teorje realistyczne i subjektywistyczne.

1. Zwolennicy skrajnego realizmu albo uważają przestrzeń za byt *„sui generis“*, różny od rzeczy cielesnych, albo utożsamiają ją jużto z substancją, jużto z niezmierzonością Bożą.

a) Pierwszy kierunek liczy bardzo wielu przedstawicieli w najrozmaitszych czasach. Tu należą starzy atomiści (Leucyp, Demokryt, Lukrecjusz i Epikur), w XVII wieku Gassendi, Giordano Bruno i Locke, a w najnowszej dobie Lodge, Flammarion, Fechner, Weber, Zöllner, Helmholtz, Gauss, Riemann i inni. Wszyscy wymienieni widzą w przestrzeni jakiś byt absolutny, substancjalny lub stojący w pośrodku między

[1]) Zob. Stöckl-Wohlmuth, Lehrbuch der Philosophie, wyd. 8, t. II, Moguncja 1912, str. 275 i n.

substancją a przypadłością, wcześniejszy przynajmniej logicznie od mieszczących się w nim ciał, mogący istnieć nawet po ich usunięciu, wolny od wszelkiej zmiany i nieskończony co do rozciągłości.

b) Drugi kierunek grupy realistycznej przedstawia Spinoza, który uczy, że przestrzeń czyli rozciągłość, będąc czemś jednem, niepodzielnem i nieskończonem, stanowi przymiot substancji Bożej.

c) Głównym rzecznikiem trzeciego kierunku tej samej grupy jest Newton [1]). Jak czas utożsamia się z wiecznością Boga, tak przestrzeń, będąca próżnią nieskończoną, z Jego niezmierzonością. Naukę tę przedstawił wyraźniej Clarke; pod jej wpływem byli także Fénelon i Malebranche.

Wszystkie te kierunki mówią o przestrzeni absolutnej; zwyczajnie wszakże zowie się teorją przestrzeni absolutnej tylko pierwszy kierunek, powołujący się głównie na następujące dowody:

Jeżeli w myśli usuniemy z świata wszystkie ciała, pozostaje ta sama przestrzeń, w której przedtem ciała istniały, jako coś rzeczywistego, a mianowicie jako jakiś zbiornik nieskończony.

Powtóre gdyby Stwórca unicestwił wszechświat, z wyjątkiem jednego ciała, i wprawił to ciało w ruch, poruszałoby się ono tak samo, jak się porusza w świecie obecnym. Lecz ruch polega na tem, że ciało zajmuje kolejno rozmaite położenia, czyli że przebiega jakąś przestrzeń. Położenia tedy w przestrzeni, a tem samem przestrzeń są czemś zupełnie różnem od poruszającego się ciała.

2. Z wielu teoryj subjektywistycznych, według których przestrzeń zależy wyłącznie od nas, wymienimy teorje Leibniza, Kanta i Bergsona.

---

[1]) Philosophiae naturalis principia mathematica, Amsterdam 1723, str. 483.

a) Według pierwszego z nich przestrzeń jest równie bytem idealnym, jak czas. Monady bowiem, z których składa się świat, nie posiadają żadnej rozciągłości; rozciągłość jest fikcją wyobraźni. W tem oświetleniu należy rozumieć znaną definicję Leibniza: „Przestrzeń jest porządkiem rzeczy współistniejących". Skoro monady są nierozciągłe, wiążący je porządek sprawia tylko pozór przestrzeni rozciągłej.

b) Zdaniem Kanta otaczające nas ciała nie posiadają ani rozciągłości, ani wymiarów, ani kształtu, ani położenia w miejscu; niema też odległości między ciałami. To wszystko pochodzi od formy czystej, t. j. istniejącej przed wszelkiem doświadczeniem w naszych zmysłach zewnętrznych, na które działają odpowiednie bodźce, pochodzące od nieznanych nam „rzeczy w sobie". Słowem, przestrzeń, podobnie jak czas, jest aprioryczną formą albo aprioryczną intuicją („reine Anschauung") naszej zmysłowości.

Naukę tę popiera filozof królewiecki [1]) następującemi dowodami:

α) Rzeczy, które spostrzegamy, sadowimy w różnych miejscach przestrzeni; to umiejscowienie byłoby niemożliwe, gdybyśmy przed wszelkiem doświadczeniem nie mieli zmysłowego przedstawienia przestrzeni, będącego fundamentem i warunkiem wszelkich intuicyj empirycznych i zewnętrznych.

β) Nie można sobie wyobrazić, żeby nie było żadnej przestrzeni, ale można pomyśleć, że niema w niej żadnych przedmiotów. Przestrzeń tedy leży koniecznie na dnie zjawisk zewnętrznych.

γ) Na tej konieczności *a priori* opiera się apodyktyczna pewność wszystkich geometrycznych zasad. Gdyby przedstawienie przestrzeni było pojęciem, nabytem przez doświadczenie, wówczas te zasady cechowałaby niekonieczność.

---

[1]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (2 wyd. Kehrbacha), strona 51 i nn.

δ) Przestrzeń nie jest pojęciem ogólnem. Bo można sobie przedstawić tylko jedną, jedyną przestrzeń, a kiedy się mówi o przestrzeniach wielu, rozumie się przez to części przestrzeni jedynej.

ε) Przestrzeń przedstawiamy sobie jako wielkość nieskończoną, w której mieści się równocześnie nieograniczony szereg poszczególnych przestrzeni skończonych. Lecz żadne pojęcie, wzięte z doświadczenia, nie może w sobie zawierać nieskończoności przedmiotów. Przedstawienie tedy przestrzeni jest intuicją *a priori,* a nie pojęciem.

c) Teorja przestrzeni Bergsona [1]) wiąże się nierozdzielnie z jego poglądem na świat. Według myśliciela francuskiego, wszechświat — to wieczne stawanie się. W dziedzinie materji jedyną rzeczywistość tworzą jakości zmysłowe, które jednak są tylko niezliczonemi drganiami czyli ruchami; owszem, za ruch należy uważać całe życie zmysłów i rozumu. Niema w świecie żadnego podłoża trwałego, niema żadnej substancji, ani duchowej, ani cielesnej: wszystko sprowadza się do ruchu czyli działania. Nadto jakości zmysłowe, na których polega świat materjalny, są rozciągłością ciągłą, t. j. wykluczającą wszelki podział i wszelką mnogość; podobnie pozorny brak ciągłości w życiu duszy pochodzi stąd, że nasza uwaga rozdziela sztucznie stany psychiczne. Z drugiej strony duch i materja są objawami tego samego bytu, tego samego ruchu ewolucyjnego, stwarzania ustawicznego, pędu życiowego *(élan vital),* czyli świadomości powszechnej, wskutek czego materja posiada przymioty psychiczne. Lecz skądże, mimo tego monizmu, bierze się u nas niepohamowana dążność do dzielenia rozciągłości, do wyodrębniania jednych ciał od drugich? Bergson upatruje przyczynę tego faktu w konieczności życia czyli działania. Ponieważ świa-

---

[1]) Matière et mémoire, Paryż 1896; L'évolution créatrice, wyd. 8, Paryż 1911.

domości indywidualne mają zdolność do ujawniania się przez działanie, przeto tworzą sobie oddzielne obręby działania w ciałach żyjących. Skoro zaś już raz te ciała się wyróżniły, potrzeby życiowe, którym podlegają, prowadzą je do wyróżnienia ciał innych. Otóż właśnie przy tem dzieleniu rozciągłości, którego sztucznie dokonywa rozum, odgrywa ważną rolę przestrzeń. Jest ona, według Bergsona, czysto idealnym schematem czyli symbolem, który podkładamy pod rozciągłość konkretną, czyli pod niepodzielone, a więc ciągłe jakości zmysłowe materji, aby ją uczynić podzielną i w życiu praktycznem pożyteczną.

84. Krytyka teoryj skrajnych. — Pomijając przestarzałe teorje Spinozy, Newtona i Leibniza, zajmiemy się oceną tylko tej teorji realistycznej, którąśmy wymienili na pierwszem miejscu, a która dziś jeszcze ma wielu zwolenników, tudzież subjektywistycznemi teorjami Kanta i Bergsona.

1. Istniejąca oddzielnie od ciał przestrzeń absolutna ma posiadać, według wspomnianej teorji realistycznej, sama przez się rozciągłość rzeczywistą. Ale w takim razie niepodobna zrozumieć, w jaki sposób mogą w niej istnieć również rozciągłe ciała. Wszak według prawa nieprzenikliwości jest rzeczą fizycznie niemożliwą, żeby na tem samem miejscu znajdowały się równocześnie dwa rozciągłe byty. Nieprzenikliwość zaś przysługuje substancjom cielesnym z powodu ich rozciągłości.

Łatwo też odpowiedzieć na postawione wyżej dowody rzeczników teorji, o której mowa.

a) Prawda, że jeśli pomyślimy, iż wszystkie ciała są unicestwione, to przedstawiamy sobie przestrzeń jako coś realnego. Fakt ten jednak nie świadczy o rzeczywistem istnieniu przestrzeni absolutnej w postaci nieskończonego zbiornika, ale daje się wytłumaczyć w inny sposób. Wszak nawet najbardziej oderwanym naszym myślom towarzyszą zawsze odpowiednie wyobrażenia. Chociaż tedy, usunąwszy w myśli

wszelką materję świata, tworzymy sobie ogólne pojęcie przestrzeni idealnej, jednak zaraz wyobraźnia podstawia na miejsce dawnych ciał niewyraźny obraz jakiejś szeroko rozlanej materji subtelnej i eterycznej. Widać z tego, że przestrzeń absolutna czyli niezależna od ciał jest kreacją naszego rozumu, której wyobraźnia nadaje pozór rzeczywistości.

b) Hipotezę, postawioną w dowodzie drugim, uważamy za możliwą. Czy jednak absolutny ruch owego ciała, któremu Stwórca udzielił impulsu mechanicznego, dowodzi istnienia przestrzeni absolutnej? — Żadną miarą. Z jednej bowiem strony impuls wspomniany, będący przyczyną ruchu, nie zależy wcale od tego, czy przestrzeń jest realna, czy idealna, t. j. imaginacyjna. Z drugiej strony sam ruch, wywołany impulsem, nie zależy od istnienia przestrzeni absolutnej; owszem, może się odbywać jeszcze łatwiej — i to bez końca — w próżni absolutnej, właśnie dlatego, że w niej niema nic, coby mu stało na przeszkodzie.

2. Teorję Kanta odrzucamy głównie z następującego powodu: Otaczające nas ciała — jak poucza codzienne doświadczenie — zmieniają często swą objętość, swe położenie w przestrzeni, swą wzajemną odległość. Otóż zmiany te nie mogą pochodzić od subjektywnej formy przestrzeni, którą Kant przyjmuje. Wspomniana bowiem forma, wcześniejsza od wszelkich zjawisk, posiadałaby ściśle oznaczoną i tę samą naturę; gdyby zaś podlegała zmianom pod wpływem zewnętrznym, przestałaby być tem, czem z natury według hipotezy być powinna.

Nie możemy też uznać dowodów, postawionych przez filozofa królewieckiego.

a) Dzisiejsza psychologja uczy [1]), że noworodek nie umiejscawia z początku swych wrażeń i że to umiejscowienie następuje i doskonali się dopiero przez dłuższe doświadczenie.

---

[1]) Zob. Wais, Psychologja, t. I, str. 169 i nn.

Nadto, jeżeli przestrzeń jest subjektywną formą zmysłów, skąd się bierze t. zw. eksterjoryzacja czyli objektywacja naszych spostrzeżeń?

b) Prawdą jest, iż nasze władze poznawcze nie mogą się pozbyć w całości przedstawienia przedstrzeni, ale to nie świadczy wcale o jego apriorycznym początku. Powyższy fakt psychologiczny dowodzi raczej tego, że rozciągłość jest główną rzeczą w doświadczeniu naszych zmysłów zewnętrznych, że z tych zmysłów przedostaje się do wyobraźni, a także do rozumu, który w działaniu jest z istoty swej zależny od zmysłów.

c) Konieczność i ogólność pewników geometrycznych — tak odpowiadamy na trzeci dowód Kanta — pochodzą, według naszego przekonania, nie z apriorycznej formy przestrzeni, lecz z czynności rozumu, który, opierając się na przygodnych i jednostkowych faktach, ujmuje cechy istotne niezależnie od ściśle oznaczonego miejsca i czasu, czyli mające zastosowanie zawsze i wszędzie.

d) Przy czwartym dowodzie kantowskim zauważymy najpierw, że mamy pojęcia także bytów jedynych, jak świadczy pojęcie Boga. Choćby tedy przestrzeń była jedyna, moglibyśmy mieć o niej pojęcie. Powtóre, tworzymy sobie — jak zobaczymy niebawem [1]) — o g ó l n e pojęcie przestrzeni realnej. Owszem, w tem uogólnieniu posuwamy się jeszcze dalej, skoro — o czem będzie mowa w tem samem miejscu — pod pojęcie przestrzeni podporządkujemy przestrzeń realną, możliwą, idealną, imaginacyjną i geometryczną.

e) Wreszcie każde pojęcie ogólne odnosi się do nieskończenie wielu przedmiotów. Nic więc dziwnego, że i ogólne pojęcie przestrzeni, jakkolwiek zawdzięcza swój początek doświadczeniu, rozciąga się na nieskończoność przestrzeni

---

[1]) Nr. 88 i n.

skończonych. Natomiast intuicja, o której mówi Kant, będąc funkcją zmysłową, nie może obejmować nieskończoności [1]).

3. W nauce Bergsona, która roi się od gołosłownych i już na pierwszy rzut oka niedorzecznych twierdzeń, wystarczy zwrócić uwagę na następujące błędy:

Mylnie filozof francuski sprowadza wszystko w świecie do zjawisk, a mianowicie do stawania się i ruchu, wykluczając z jednej strony wszelkie stałe podłoże i wszelką substancję, z drugiej zaś wszelkie siły. Wykazaliśmy wyżej przedmiotową wartość substancji, a wykażemy istnienie sił.

Powtóre mylnie przeczy Bergson mnogości bytów kosmicznych. Choć te wszystkie byty wpływają na siebie, choć w świecie — o czem także będzie mowa [2]) — niema prawdopodobnie nigdzie stałych próżni, jednak na każdym kroku doświadczenie nam mówi o różnicy i wielości substancyj [3]).

Po trzecie mylnie Bergson wyprowadza ducha i materję ze wspólnego źródła w postaci pędu życiowego lub świadomości powszechnej, dzięki czemu mają się zjawiać w materji przymioty psychiczne. Czy materja i duch nie posiadają cech wprost przeciwnych, czy w materji jako takiej wykrył kto objawy świadomości lub życia?

Mylnie wreszcie Bergson utrzymuje, jakoby materja była z natury niepodzielna. Temu twierdzeniu zadaje kłam doświadczenie codzienne. Wobec tego przedstawiony przez niego idealny schemat przestrzeni jest całkiem zbyteczny.

85. Teorje realizmu umiarkowanego. — Teorje te starają się zająć stanowisko pośrednie między subjektywizmem a skrajnym realizmem. Jest ich wiele; przedstawimy najważniejsze.

---

[1]) Por. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, wyd. 2, 2 t., Lipsk 1862, t. II, str. 156 i nn.

[2]) Nr. 90.

[3]) Zob. wyżej, str. 131.

1. Jedna utożsamia przestrzeń z czasem; jej przestawicielami są Hegel, Stuart Mill, Palaggi [1]) i Boucher.

2. Inna miesza przestrzeń z rozciągłością. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku należą Descartes [2]) i Balmes [3]). Pierwszy nie tylko nie uznaje różnicy między przestrzenią a rozciągłością, lecz także widzi w rozciągłości istotę materji. Balmes odrzuca drugą część zapatrywania Kartezjusza, ale godzi się na pierwszą: pojęcia przestrzeni i rozciągłości są dla niego identyczne.

3. Trzecia teorja streszcza się w następujących zdaniach: Przestrzeń, wzięta formalnie czyli przestrzeń absolutna, jest pojemnością *(capacitas)* pustą, która ma służyć za zbiornik ciał, jest brakiem rozciągłości realnej, uważanym przez nas za coś realnego. Taka przestrzeń ani nie istnieje, ani nie może istnieć w rzeczywistości; należy tedy do bytów idealnych czyli myślowych. Nie można jej jednak uważać za czysty wymysł rozumu, jak np. byty niemożliwe, których cechy wykluczają się wzajem; owszem, przestrzeń absolutna ma fundament w świecie realnym. Takim fundamentem jest rozciągłość konkretna, albowiem pojęcie przestrzeni tworzymy sobie przez to, iż się opieramy na rozciągłości materji. Ta absolutna przestrzeń bywa częściowo zajęta przez ciała, dzięki czemu każda jej część, w której się jakieś ciało aktualnie znajduje, staje się przestrzenią realną. Niekiedy przestrzenią realną zowie się w tej teorji nie część przestrzeni absolutnej, zajęta przez pewne ciało, lecz ubikacja *(ubicatio)* czyli przypadłość, przez którą ciało mieści się w ściśle oznaczonej części przestrzeni.

Twórcą powyższej teorji jest Suarez [4]); z najnowszych

---

[1]) Neue Theorie des Raumes und der Zeit, Lipsk 1901.

[2]) Principia philosophiae, p. II, n. 10 i nn., str. 36 i nn.

[3]) Philosophie fondamentale, tłum. Manec'a, t. II, Paryż 1852, str. 64 i nn.

[4]) Disputationes metaphysicae, disp. 51, sec. 1 (t. 26, str. 972 i nn.).

scholastyków idą za nim obok innych: T. Pesch [1]), De Backer [2]), Lehmen [3]), Donat [4]), Dario [5]), Reinstadler [6]).

4. Wreszcie inni scholastycy, jak De San [7]), De Maria [8]), a przedewszystkiem Nys [9]), streszczają, w myśl Arystotelesa [10]), naukę o przestrzeni w następującej definicji: Przestrzeń jest przedziałem *(intervallum)* lub odległością *(distantia)* o trzech wymiarach, oznaczoną położeniem ciał rzeczywistych, które ją ograniczają, albo jest pojemnością *(capacitas)*, obejmującą długość, szerokość i głębokość, a zamkniętą przez ciała rzeczywiste. Z powyższego określenia widać, że w pojęciu przestrzeni możemy dość łatwo rozróżnić dwa czynniki: jeden formalny, drugi materjalny. Formalnym jest przedział, odległość, pojemność albo próżnia rzeczywista czy pozorna, zawarta między pewnemi ciałami. Czynnik materjalny stanowią ciała albo raczej ich powierzchnie, które, przez wzajemne oddalenie od siebie, dają początek przedziałowi, odległości, pojemności, rzeczywistej lub pozornej próżni.

86. Krytyka trzech pierwszych teoryj realizmu umiarkowanego. — Ocenimy tedy najpierw teorję tożsamości przestrzeni z czasem, potem teorję Kartezjusza i Balmesa, według których przestrzeń jest rozciągłością, wreszcie teorję Suareza i jego zwolenników, którzy, mimo pewnego realizmu, upatrują w przestrzeni *ens rationis*.

[1]) Institutiones philosophiae naturalis, 2 t., Fryburg 1897, t. II, str. 145.

[2]) Cosmologia, Paryż 1899, str. 206 i nn.

[3]) Kosmologie und Psychologie, Fryburg 1911, str. 48.

[4]) Cosmologia, wyd. 4 i 5, Innsbruck 1924, str. 53.

[5]) Praelectiones cosmologiae, Paryż 1923, str. 67.

[6]) Elementa philosophiae scholasticae, 2 t., Fryburg 1913, t. I, str. 403.

[7]) Cosmologia, pars I, Lowanjum 1881, str. 481 i nn.

[8]) Philosophia peripatetico-scholastica, 3 t., Rzym 1892, t. II, str. 92.

[9]) La notion d'espace, wyd. 2, Lowanjum i Paryż 1922.

[10]) Arystoteles mówi o przestrzeni tylko o tyle, o ile ona zostaje w stosunku do miejsca.

1. Że istnieje pewna analogja między przestrzenią a czasem, na to godzą się wszyscy. Prawdą jest także, iż pojęcie czasu zależy od pojęcia przestrzeni; stąd w życiu praktycznem czas, potrzebny np. na odbycie pewnej drogi, mierzymy jej długością. Z drugiej wszakże strony znamiona tych dwóch pojęć różnią się istotnie: do czasu potrzeba koniecznie następstwa, natomiast cechą przestrzeni jest współczesność jej części; nadto czas jest nieodwracalny, gdy tę samą przestrzeń możemy przebiec w dwóch przeciwnych kierunkach.

2. Teorja znowu Kartezjusza i Balmesa prowadzi do zaprzeczenia powszechnie uznanych, a opartych na codziennem doświadczeniu twierdzeń. Wszyscy bez wyjątku mówią, iż przestrzeń zawiera ciała. Lecz gdyby przestrzeń utożsamiała się z rozciągłością ciała, wówczas ta sama rzecz spełniałaby dwie sprzeczne role: zawierałaby, albowiem byłaby przestrzenią, i byłaby w niej zawarta, bo byłaby rozciągłem ciałem. Podobnie według przekonania wszystkich ludzi ciała poruszają się w przestrzeni. Tymczasem z hipotezy, którą zwalczamy, wynika, że ciała poruszają się w rozciągłości własnej lub ciał innych. Wszyscy również przypisują przestrzeni przynajmniej względną nieruchomość, gdy w teorji tożsamości przestrzeni z rozciągłością poruszające się ciało pociągałoby za sobą swą przestrzeń. Czy zdrowy rozsądek przystanie na te konsekwencje?

Są jeszcze inne następstwa omawianej teorji, na które — jak zobaczymy później — trudno się zgodzić. Jakoż z teorji wynika, że próżnia jest metafizycznie niemożliwa, że gdy między dwoma ciałami niema żadnej materji, to niema między niemi żadnej odległości, albo że jeśli się usunie materję, istniejącą między dwoma ciałami, natenczas przez to samo ciała te muszą się zetknąć.

3. Zwolennicy trzeciej teorji odrzucają z całą stanowczością naukę, upatrującą w przestrzeni wymysł rozumu; mimo to nie są wolni od zarzutu, iż stoją zbyt blisko idealizmu.

W rzeczy samej chociaż przestrzeń absolutna różni się od czystych fikcyj, jest ona według teorji tylko bytem myślowym, należącym do świata idealnego. Czy wszakże byt tego rodzaju może służyć za zbiornik dla ciał rzeczywistych? Czy można o nim powiedzieć, że się ciała w nim poruszają? Wprawdzie przeciwnicy mówią także o przestrzeniach realnych, któremi mają być albo zajęte przez ciała części przestrzeni absolutnej albo przypadłości, lokalizujące ciała w częściach tejże przestrzeni, atoli te dodatki nie zwalniają teorji od podniesionego przed chwilą zarzutu. Części przestrzeni, zajęte przez ciała, nie mają same z siebie nic realnego; żadnej też rzeczywistości nie przynoszą im ani ciała, ani ich rozciągłość, ani żaden inny ich przymiot, gdyż to wszystko — co wyraźnie zaznacza teorja — różni się od wspomnianych części przestrzeni. Z drugiej strony nie można powiedzieć, jakoby ubikacja czyli przypadłość, mocą której ciało istnieje w pewnej przestrzeni, stanowiła przestrzeń realną. W takim bowiem razie ta sama rzecz musiałaby równocześnie być przestrzenią i lokalizować w niej ciało.

87. Uzasadnienie czwartej teorji realizmu umiarkowanego. — Na korzyść tej teorji przemawia już to, że żadna inna — jak się okazało — nie wytrzymała krytyki. Lecz możemy ją także uzasadnić następującym sposobem: Wszyscy ludzie rozumieją przez przestrzeń jakiś przedział między ciałami, jakąś odległość jednych ciał od drugich, jakąś pojemność czy próżnię, zamkniętą przez pewne ciała. Takie znaczenie nadajemy wspomnianemu wyrazowi, gdy mówimy, że np. pokój, w którym mieszkamy, ma mało lub wiele przestrzeni, żeśmy przeszli pieszo wielką przestrzeń, że od ziemi do firmamentu niebieskiego ciągnie się przestrzeń niezmierzona. „Zmieniajcie według upodobania — pisze Nys [1]) — przykłady, analizujcie liczne zastosowania tego wyrazu, któ-

[1]) Dz. przyt., str. 215.

remi posługują się codziennie nauka i język pospolity, zawsze znajdziecie to samo pojęcie zasadnicze: odległości, przedziału, próżni rzeczywistej lub pozornej, objętej określonemi granicami".

88. Stosunek przestrzeni do miejsca. — Z pojęciem przestrzeni styka się według powszechnego przekonania pojęcie miejsca *(locus)*; owszem, tylko przez poznanie istoty miejsca możemy dokładnie zrozumieć istotę przestrzeni. Rozróżniamy zaś miejsce dwojakie: zewnętrzne i wewnętrzne.

1. Miejscem zewnętrznem *(l. extrinsecus)* pewnego ciała zowiemy za Arystotelesem nieruchomą powierzchnię ciała, która dane pierwotnie ciało bezpośrednio otacza [1]). Ta definicja potrzebuje jednak wyjaśnienia.

Powiedziano w niej, że miejscem jest nieruchoma powierzchnia ciała, opisującego ciało dane czyli to, które miejsce zajmuje. Rzeczywiście, n i e r u c h o m o ś ć należy uważać za istotną cechę miejsca. Wprawdzie poruszające się ciała zajmują co chwila inne miejsca, ale samo miejsce jest nieruchome; stąd mówimy np., że w tem samem miejscu, w którem przed laty stał dom, stoi obecnie kościół. Atoli łatwo się domyślić, że ta nieruchomość powierzchni jest tylko względna, albowiem — jak wiadomo — ziemia odbywa nieustannie rozmaite ruchy; co więcej, jest rzeczą prawdopodobną, iż niema w całym wszechświecie ani jednego ciała spoczywającego. Innemi słowy, miejsce jest nieruchome jedynie ze względu na pewne punkta lub linje oparcia, które uważamy za stałe, a które nam umożliwiają jego oznaczenie. Takiemi względnie stałemi punktami i linjami są np. bieguny i środek ziemi, tudzież równik i południki.

Czy jednak powierzchnia ciała, otaczającego ciało dane, t. j. umiejscowione, nie podlega zmianom? Czy można uwa-

[1]) Dosłowna definicja Stagiryty (Fizyka, l. IV, c. 4, 61 [str. 170] jest następująca: *Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον* — eius, quod continet, terminus immobilis, primus.

żać za nieruchomą powierzchnię np. powietrza, która otacza dom, lub powierzchnię wody płynącej, która otacza znajdującą się w wodzie skałę? Definicja — odpowiadamy na to — uwzględnia powierzchnię nie tego lub owego konkretnego ciała czyli materjalną, lecz powierzchnię, uważaną ogólnie, t. j. formalną. Innemi słowy, definicja mówi o powierzchni jakiegokolwiek ciała, otaczającego ciało umiejscowione.

Nadto w definicji miejsca jest mowa o powierzchni ciała, która bezpośrednio otacza dane ciało. Przez ten dodatek wyróżnia się zewnętrzne miejsce właściwe *(l. proprius)* od zewnętrznego miejsca wspólnego *(l. communis)*. Istotnie miejsce wspólne, którego pojęcie w stosunku do pojęcia miejsca właściwego uchodzi słusznie za pochodne [1]), nie dotyka w całości ciała umiejscowionego i dlatego obejmuje więcej ciał równocześnie. Takiem miejscem jest np. sala wykładowa, w której się znajdują rozmaite osoby i sprzęty.

Jeżeli chodzi o stosunek miejsca zewnętrznego do przestrzeni, to łatwo wykazać, że niema między niemi różnicy rzeczowej. Istotne bowiem składniki przestrzeni, jeden materjalny, drugi formalny (o których była mowa wyżej)[2]), przysługują także miejscu. Przestrzeń i miejsce różnią się tylko tem, iż w przestrzeni wysuwamy na czoło element formalny, czyli stosunek odległości między ciałami, które określają jej granicę, a w miejscu — element materjalny, t. j. ciała, stanowiące granicę odległości. Wobec tego znajdować się w miejscu znaczy ostatecznie to samo, co znajdować się w przestrzeni.

2. Przeciwieństwem miejsca zewnętrznego jest miejsce wewnętrzne *(l. intrinsecus)*, zwane niekiedy przestrzenią wewnętrzną, czyli ta część przestrzeni, którą zajmuje objętość jakiegoś ciała, albo którą opisuje jakieś ciało przez swoją

---

[1]) W dzisiejszym jednak języku potocznym nazwa miejsca odnosi się pierwszorzędnie do miejsca wspólnego.

[2]) Str. 201.

powierzchnię zewnętrzną. Gdy więc w miejscu zewnętrznem granice pojemności są oznaczone przez ciała, różne od ciała umiejscowionego, to w miejscu wewnętrznem granice te zależą od rozciągłości czyli powierzchni właśnie tego ciała, które jest w miejscu.

Wszelka substancja cielesna ma swoje miejsce. Ale zachodzi pytanie, dlaczego ciało, które jest na miejsce obojętne, znajduje się aktualnie raczej w tem, aniżeli w innem miejscu. W odpowiedzi na to godzimy się z metafizykami, według których lokalizacja rzeczona pochodzi stąd, że ciało posiada pewną realną przypadłość lokalizującą, zwaną ubikacją wewnętrzną. Gdy ciało spoczywa, wtedy owa przypadłość pozostaje niezmienna tak samo, jak wyznaczone przez nią miejsce; natomiast w ciele, odbywającem ruch, przypadłość, o której mówimy, odnawia się bez przerwy i dlatego ciało zajmuje coraz inne miejsca. Widać z tego, iż miejsce wewnętrzne, uważane konkretnie, jest przypadłością, wyznaczającą w przestrzeni właściwe ciału położenie [1]).

Za istnieniem takiej lokalizującej przypadłości, a tem samem realnego miejsca wewnętrznego, przemawiają między innemi następujące racje:

a) Nie ulega wątpliwości, że i przejście ciała ze stanu spoczynku w stan ruchu i każda chwila ruchu sprawiają w ciele zmianę realną. Lecz zmianie tej nie podlega sama substancja poruszającego się ciała; nie podlegają jej również jego przymioty naturalne, jak np. ciężar, barwa, energje fizyczne i chemiczne. Wywołana tedy ruchem zmiana może pochodzić tylko od jakiejś przypadłości realnej, która lokalizuje ciało w pewnej oznaczonej części przestrzeni i która

[1]) „Quand on définit — powiada słusznie Nys (dz. przyt., str. 281) — le lieu interne: l'espace réellement occupé par un corps, il est clair que le lieu interne comprend alors non seulement l'espace réservé à ce corps, mais l'accident localisateur sans lequel l'occupation de l'espace n'est même pas concevable".

przez swoje ustawiczne modyfikacje przynosi ciału cały szereg rozmaitych położeń czyli miejsc wewnętrznych.

b) Między ciałami, wchodzącemi w skład świata, zachodzą liczne stosunki odległości, które podlegają ustawicznym zmianom: ciała zbliżają się do siebie lub oddalają od siebie. Otóż tak te stosunki, jak ich zmiany są niewątpliwie rzeczowe, skoro dają się mierzyć. Wszelki zaś stosunek rzeczowy, jeśli jest wzajemny, domaga się w obu członach realnej podstawy. Stąd zmiana stosunku odległości między dwoma ciałami może powstać tylko przez zmianę podstawy wspomnianego stosunku, czyli przez dwie nowe przypadłości lokalizujące, które otrzymały ciała po ukończeniu swego ruchu, a tem samem przez dwa nowe miejsca wewnętrzne. W rzeczy samej, jak wspomniana w poprzednim punkcie zmiana, sprawiona ruchem ciał, tak zaznaczona tutaj zmiana co do ich odległości nie dotyczy ani samych ciał, ani ich przymiotów przyrodzonych.

W jakim tedy stosunku pozostaje miejsce wewnętrzne do przestrzeni? — Przestrzeń — odpowiadamy — jest realna tylko pod tym warunkiem, że wyznaczone jej przez ciała granice są realne. Atoli te granice zależą istotnie od położenia tychże ciał, od ich przypadłości lokalizujących, czyli od ich miejsc wewnętrznych. Najmniejsza bowiem zmiana w tych położeniach pociąga za sobą koniecznie zmianę w odległościach przestrzennych. Widać z tego, że miejsca wewnętrzne (czyli przypadłości lokalizujące) stanowią fundament przestrzeni, że przestrzeń jest bytem realnym o tyle, o ile są realne miejsca wewnętrzne, że wchodzące w definicję przestrzeni przedział, czy odległość, czy pojemność, jako takie, t j. uważane niezależnie od ciał granicznych, są nicością, są bytem myślowym.

W n i o s e k. Gdyby istniało tylko jedno ciało, miałoby swoje miejsce wewnętrzne, ale nie zajmowałoby przestrzeni. Z jednej bowiem strony posiadałoby własne położenie, z drugiej zaś nie byłoby ograniczone żadnem innem ciałem.

89. Rozmaite przestrzenie i ich jednorodność. — 1. Jedne przestrzenie należą do świata realnego, inne do idealnego.

To wszystko, cośmy dotąd mówili o przestrzeni, dotyczy przestrzeni realnej, rzeczywistej *(s. reale)*. Jest zaś takich przestrzeni tyle, ile jest stosunków odległości między ciałami. Z tego wypływa, że mnóstwo poszczególnych przestrzeni o najrozmaitszych wielkościach jest w świecie niezliczone. Lecz między temi przestrzeniami wyróżnia się przestrzeń niezmierzona, ciągnąca się od ziemi aż do pozornego sklepienia niebieskiego. Tę przestrzeń mamy najczęściej na myśli, gdy mówimy o przestrzeni [1]).

W świecie idealnym rozróżniamy przestrzeń pojęciową czyli w ścisłem słowa znaczeniu idealną, tudzież imaginacyjną i geometryczną.

a) Przestrzeń idealna *(s. ideale)* jest to samo, co pojęcie przestrzeni. Zmysły nasuwają nam co chwila rozmaite przestrzenie konkretne. Natomiast rozum, opierając się na poznaniu zmysłowem, abstrahuje od indywidualnych cech przestrzeni i ujmuje tylko to, co stanowi jej znamiona istotne: odległość i granice odległości. Powstałe w ten sposób pojęcie ogólne stosuje się do każdej przestrzeni.

b) Przestrzeń imaginacyjna, wyobrażona *(s. imaginarium)*, powstaje przez połączenie przestrzeni idealnej z niewyraźnem wyobrażeniem jakiejś ciągnącej się bez końca w trzech wymiarach materji nieuchwytnej. W takiej postaci, jak już zauważyliśmy [2]), przedstawia nam się wszechświat, gdy usuniemy myślą całą jego zawartość. Ponieważ mamy pewną skłonność naturalną do tego, żeby tej przestrzeni imaginacyjnej przyznać rzeczywistość, przeto wielu filozofów ulega tutaj złudzeniu i zamienia twór swej wyobraźni w byt

[1]) Między ciałami możliwemi będą także możliwe odległości; stąd mówimy w tym wypadku o przestrzeni możliwej *(s. possibile)*.

[2]) Str. 196.

realny, nadając mu (uznawaną zresztą i przez nas) nazwę przestrzeni absolutnej. Taką przestrzeń imaginacyjną przedstawiamy sobie również poza światem istniejącym, jeżeli mu przyznajemy granice [1]).

c) Przestrzeń geometryczna, zwana także matematyczną lub czystą, jest rozciągłością nieokreśloną, pojętą sposobem oderwanym, a tworzącą podstawę zagadnień geometrycznych.

2. Wszystkim tym przestrzeniom przysługuje jednorodność; innemi słowy, części przestrzeni nie różnią się między sobą jakościowo.

Widać to najpierw w przestrzeni realnej, która, jak się rzekło, jest przedziałem czy odległością między ciałami. Istotnie odległość jako taka nie daje żadnej podstawy do rozróżnienia, bo nie posiada żadnych części różnorodnych; owszem, wszystkie jej części są jednakowe. Niema też podstawy do rozróżnienia jakościowego w materjalnym elemencie przestrzeni, czyli w ciałach, będących punktem oparcia dla stosunków przestrzennych. Od ciał bowiem zależy tylko ilość czyli wielkość, a nie jakość przestrzeni.

Powtóre jeśli jednorodność stanowi cechę przestrzeni konkretnych, to tem bardziej idealnych. Pierwsze mogą, mimo swej istotnej jednorodności, zawierać ciała różnorodne. W drugich mamy do czynienia z własnym płodem rozumu czy wyobraźni, w którym rozróżnienie jakościowe niema za sobą żadnej racji.

90. Przestrzeń a próżnia. — Mowa tu o próżni t. zw. pozytywnej, t. j. istniejącej wewnątrz świata, a polegającej na tem, że między ciałami są przedziały, nie zajęte wcale przez żadną materję. Stąd przyjęta powszechnie definicja próżni: przestrzeń lub miejsce pozbawione ciała. Czy rozu-

[1]) Poza skończonym światem byłaby nieskończona próżnia, zwana negatywną, polegająca na nieobecności materji, a możliwości jej istnienia bez granic oznaczonych. Zob. Wais, Kosmologja, część I, str. 51.

miana w ten sposób próżnia jest absolutnie możliwa? Czy istnieje rzeczywiście?

1. Na pierwsze pytanie odpowiadają przecząco Descartes, Spinoza i Balmes, a pośród neoscholastyków Farges [1]) i Domet de Vorges [2]). Natomiast metafizyczną możliwość przyznaje próżni wielu dawnych i nowszych scholastyków; pośród tych ostatnich godni są wzmianki De San, De Maria, Nys i Dario.

Przyłączamy się do drugiego obozu. Nie widzimy bowiem sprzeczności w tem, żeby w jakiejś przestrzeni nie było żadnego ciała. Jakoż odległość między dwoma ciałami nie zależy wcale od materji, wypełniającej istniejącą pośród nich przestrzeń, ale — i to wyłącznie — od względnego położenia owych ciał. Czy tedy materja wypełnia przestrzeń, czy jej nie wypełnia, odległość między ciałami pozostaje ta sama.

Cóż tedy odpowiedzieć na główny dowód przeciwników, że próżnia, będąc nicością, nie mogłaby oddzielać ciał i że dlatego, gdyby zawartość jakiego naczynia została nagle unicestwiona, ściany jego musiałyby się do siebie zbliżyć? Niezawodnie, próżnia jako taka jest nicością, lecz jej wymiary, jak wymiary każdej przestrzeni, opierają się o ciała, które ją opisują. Nikt też nie twierdzi, żeby ona odgrywała rolę przyczyny, oddzielającej jedno ciało od drugiego; próżnia jest tylko zaprzeczeniem ich zetknięcia, wynikającem z ich położenia. Wobec tego sądzimy, iż przez samo unicestwienie zawartości naczynia nie zetknęłyby się jego ściany; mogłoby to nastąpić jedynie przez wpływy zewnętrzne, a mianowicie przez ciśnienie atmosferyczne.

2. Czy wszakże próżnia w świecie istnieje? — Na to drugie pytanie należy, jak się zdaje, odpowiedzieć z ogółem perypatetyków przecząco; taką odpowiedź daje także znaczna

[1]) L'idée de continu dans l'espace et le temps, wyd. 2, Paryż 1894, str. 223 i nn.

[2]) Abrégé de métaphysique, t. II, str. 210 i n.

część dzisiejszych fizyków. W rzeczy samej i ciążenie powszechne i światło, przychodzące do nas od dalekich ciał niebieskich, i teorja elektromagnetyczna przemawiają za istnieniem eteru lub innej substancji materjalnej, wypełniającej bez przerwy wszystkie przestrzenie; z drudiej strony działanie na odległość, jak wykażemy [1]), nie istnieje. Niema tedy we wszechświecie próżni; innemi słowy, materja wszechświatowa jest ciągła, środowisko jest pełne. Słusznie zatem mówili starzy: *„Natura horret vacuum“*.

Zarzucono jednak, że gdyby w świecie nie było próżni, ciała nie mogłyby się poruszać. Na to słusznie odpowiedziano, iż rozciągłość, przez którą materja zajmuje miejsce, może się (podobnie jak inne przymioty materji) zmieniać pod wpływem przyczyn zewnętrznych, t. j. powiększać się lub zmniejszać, wskutek czego to samo ciało może posiadać raz większą, drugi raz mniejszą objętość. Łatwo z tego zrozumieć, że choćby w takich warunkach, dzięki ruchowi jakiego ciała, powstawała chwilowo nawet jaka próżnia, zaraz wypełniają ją ciała inne [2]).

91. Sposoby istnienia w miejscu. — W rozmaity sposób rozmaite jestestwa istnieją w miejscu albo w przestrzeni.

1. Sposobem właściwym czyli przestrzennym są w miejscu tylko ciała. Z pojęciem bowiem przestrzeni wiąże się ściśle pojęcie rozciągłości; rozciągłość zaś przysługuje tylko substancjom cielesnym. Toż ciała istnieją w miejscu w ten sposób, że każdej części miejsca odpowiada jakaś część ciała, a całemu miejscu odpowiada całe ciało. Innemi słowy, miejsce mierzy, zawiera, obejmuje i opisuje ciało, które się w niem znajduje. Dlatego scholastycy mówią, że ciało jest w miejscu opisowo *(circumscriptive)*.

[1]) Nr. 99.

[2]) Szerzej omówimy poruszone w tym punkcie zagadnienia w Kosmologji szczegółowej.

2. W sposób niewłaściwy, t. j. nieprzestrzenny, są w miejscu byty proste i niepodzielne, tudzież byty niematerjalne czyli duchowe. Takich bytów nie może miejsce ani mierzyć, ani zawierać, ani obejmować, ani opisywać. Tu należy przedewszystkiem dusza ludzka, łącząca się z ciałem w jedną doskonałą substancję. Istnieje ona niezawodnie w ciele, które ożywia, i tylko w ciele, a nie poza niem, ale istnieje tak, że istnieje cała w ciele i cała w każdej części ciała [1]). Tu należy także wszelki duch stworzony, stanowiący byt w swoim zakresie doskonały, a więc wolny od substancjalnego połączenia z materją. Istnieje on w miejscu przez to, iż działa na pewne umiejscowione ciało. Jak jednak dusza istnieje i działa tylko w swojem ciele, tak też obręb istnienia i działania ducha stworzonego jest związany z oznaczonem miejscem, które zresztą zależy od jego wyboru. Dlatego scholastycy uczą, że dusza ludzka i duch są w miejscu sposobem ograniczonym — *definitive.*

3. Jeśli dusza ludzka i duch są w miejscu w znaczeniu niewłaściwem, to tem bardziej należy to powiedzieć o Bogu. Więc w niewłaściwem znaczeniu mówimy o Nim, że jest i działa we wszystkich miejscach realnych (wszechobecność), że byłby i działałby bez wszelkiej zmiany w miejscach możliwych, gdyby one stały się rzeczywistością (niezmierzoność) [2]). Ściśle mówiąc, Bóg panuje nad wszelką przestrzenią.

92. Przenikliwość i bilokacja. — Z opisowem istnieniem ciał w przestrzeni łączą się ściśle dwa ciekawe zagadnienia: przenikliwości (kompenetracji) i bilokacji lub multylokacji. W pierwszem chodzi o to, czy na tem samem miejscu mogą się równocześnie znajdować dwa ciała; w drugiem o to, czy to samo ciało może równocześnie istnieć w dwóch lub więcej miejscach. Mowa oczywiście w obu wypadkach o możliwości nie fizycznej, lecz wewnętrznej czyli absolutnej.

[1]) Zob. Wais, Psychologja, t. IV, str. 98 i nn.

[2]) Zob. tenże, Czy i jaki jest Bóg? str. 139 i nn.

Wiemy bowiem, że według praw fizycznych ciało, zajmując właściwe sobie miejsce, nie dopuszcza do niego innego ciała (nieprzenikliwość), tudzież że znajduje się tylko w jednem miejscu.

1. Co do przenikliwości, to przeważna większość scholastyków, z św. Tomaszem na czele, nie widzi w niej sprzeczności, ucząc, iż Bóg wszechmocą swoją może sprawić, żeby więcej ciał zajmowało opisowo to samo miejsce. Innego zdania są Durandus i Locke [1]). Przyłączając się do zapatrywania pierwszego, uważamy za rzecz przynajmniej prawdopodobną, że wzajemne przenikanie się dwóch ciał nie jest wewnętrznie niemożliwe, czyli nie mieści w sobie sprzeczności. Jakoż tylko wtenczas należałoby je uważać za takie, gdyby aktualna nieprzenikliwość należała do istoty rozciągłości. Lecz wykażemy w Kosmologji szczegółowej, że rozciągłość polega formalnie na mnogości części całkujących, a nieprzenikliwość stanowi dopiero skutek rozciągłości; skoro zaś nieprzenikliwość jest dalszym, nie istotnym skutkiem rozciągłości, trudno się dopatrzyć pozytywnej sprzeczności w tem, że ją Bóg w pewnym wypadku cudownie usuwa, bez naruszenia samej rozciągłości [2]).

2. Większą rozbieżność zapatrywań spotykamy nawet pośród scholastyków, gdy chodzi o bilokację lub multylokację. Jedni, jak św. Tomasz, Albert W., św. Bonawentura, Vasquez, Sylwester Maurus, a pośród współczesnych De San, De Maria, Remer, Geny, Farges, Lorenzelli, Michelitsch, Gredt i inni, utrzymują, że jedno ciało nie może absolutnie znajdować się (opisowo) w tym samym czasie na dwóch lub więcej miejscach. Natomiast drudzy, jak Szkot, Bellarmin, Suarez, de Lugo, z nowszych zaś Franzelin, T. Pesch, Gutberlet, Lehmen, Donat i inni, nie uznają w bilokacji sprzeczności. Co więcej, obóz drugi dzieli się znowu na odłamy, gdy chodzi o spo-

[1]) Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 27, n. 2, str. 440.

[2]) Zarzuty przeciw tej nauce rozwiązuje szczegółowo De San (dz. przyt., str. 507 i nn.).

sób, w jaki się odbywa bilokacja. I tak według Szkota i Bellarmina powstaje ona przez to, że Bóg działaniem swojem wprowadza istniejącą już w pewnem miejscu substancję na miejsce nowe *(actio adductiva)*, nie usuwając jej z miejsca dawnego; natomiast według Suareza Bóg tworzy w innem miejscu nową substancję *(actio reproductiva)*. Nie koniec na tem. Niektórzy zwolennicy drugiego obozu mniemają, że np. człowiek, znajdujący się w dwóch miejscach, może w jednem być głodnym, a w drugiem — sytym, w jednem szczęśliwym, w drugiem nieszczęśliwym. Zdaniem innych równoczesne przeciwieństwa mogą temu samemu człowiekowi przysługiwać tylko w tem, co się odnosi do miejsca; może tedy człowiek w jednem miejscu stać, a w drugiem siedzieć, może na jednem miejscu poruszać się w kierunku wprost przeciwnym, aniżeli na drugiem.

Nie mamy zamiaru oceniać szczegółowo tych następstw bilokacji; wydają nam się one mało prawdopobne wraz z nauką, z której logicznie wypływają. Raczej zaznaczymy, iż według nas więcej ma za sobą mniemanie, upatrujące w bilokacji sprzeczność. Św. Tomasz [1]) dowodzi tej sprzeczności między innemi w następujący sposób: Ciało jest w pewnem miejscu przez to, że je całą swoją rozciągłością wypełnia i że cała rozciągłość jest w tem miejscu zawarta. Lecz jedno ciało ma tylko jedną rozciągłość. Jest tedy rzeczą absolutnie niemożliwą, żeby równocześnie zajmowało swą rozciągłością miejsce inne.

93. Przestrzeń metageometryczna. — Niektórzy matematycy i fizycy, jak Łobaczewski, Bolyai, Gauss, Riemann, Helmholtz, Beltrami, Minkowski, Zöllner i inni, przyjmują obok zwyczajnej czyli euklidesowej (Euklides 323—283 przed Chr.) przestrzeni, która jest jednorodna i ma trzy wymiary, przestrzenie różnorodne, cztero- lub n-wymiarowe.

[1]) Quodlibetum III, a. 2.

W przestrzeni Euklidesa można powiększać i zmniejszać linję prostą, płaszczyznę lub jakąkolwiek figurę geometryczną bez zmiany ich kształtu; natomiast zmiana kształtu jest koniecznem następstwem w przestrzeniach nieeuklidesowych [1]). Temi ostatniemi przestrzeniami zajmuje się metageometrja czyli metamatematyka, rozpadająca się na dwa działy, z których jeden zowie się geometrją Łobaczewskiego (1793—1856), a drugi geometrją Riemanna (1826—1866); dwie te geometrje tworzą z geometrją klasyczną czyli euklidesową geometrję ogólną.

Geometrja euklidesowa wychodzi z kilkudziesięciu definicyj i kilkunastu aksjomatów czyli postulatów, które stanowią uzupełnienie definicyj. Z postulatów obchodzą nas w tem miejscu dwa: piąty i szósty. Piąty można wyrazić w słowach: Jeżeli prosta przecina dwie inne proste na tej samej płaszczyźnie nie pod kątem prostym, to te dwie proste, przedłużone, przetną się po tej stronie, po której suma kątów jest mniejsza od 2 R. Postulat szósty opiewa: Dwie proste nie mogą zamknąć przestrzeni. Otóż Łobaczewski odrzucił postulat piąty, a Riemann szósty. W ten sposób położono fundament pod metageometrję. Jeżeli np. do zwyczajnej definicji linji prostej dodamy piąty i szósty postulat, otrzymamy prostą euklidesową; gdy dodamy tylko szósty postulat, będziemy mieli prostą Łobaczewskiego; przez dodanie znowu samego postulatu piątego powstaje prosta Riemanna. Podobnie suma kątów trójkąta równa się 2 R w trójkącie Euklidesa, jest mniejsza niż 2 R w trójkącie Łobaczewskiego, a większa w trójkącie Riemanna. Mimo tych różnic, zwolennicy nowej nauki utrzymują, że wszystkie trzy geometrje mają wiele cech wspólnych, owszem, że niema między niemi żadnej sprzeczności i że im przysługuje jednakowa ścisłość matematyczna.

[1]) Widać z tego, że w wypadkach, o których tutaj mówimy, jednorodność posiada specjalne znaczenie: polega na niezależności kształtu od wielkości czyli wymiarów, tudzież dotyczy nie przestrzeni jako takiej, lecz figur geometrycznych.

I cóż należy sądzić o metageometrji?

Szczegółową ocenę tej nauki musimy oczywiście pozostawić filozofom matematyki; mniemamy jednak, że wolno nam uczynić tutaj pewne ogólne uwagi.

Najpierw tedy można, za przykładem Fouillée'go [1]) i wielu innych, uważać przestrzenie metageometryczne „za matematyczne fikcje,... za hipotezy algebraiczne, które mogą mieć swoje konsekwencje ścisłe, jak je mają ilości negatywne, które jednak nie posiadają żadnego znaczenia jako wyraz rzeczywistości".

Powtóre, jakkolwiek w przestrzeniach metageometrycznych niema wewnętrznej sprzeczności, trudno udowodnić na pewno, że mogą istnieć w naturze. Bo i negatywne np. ilości nie są w sobie sprzeczne, a jednak to, co wyrażają, nie daje się urzeczywistnić. Sądzimy wszakże, że żadnego zarzutu nie można stawiać przeciw możliwości przestrzeni nieeuklidesowych z tego powodu, iż nie potrafimy ich sobie wyobrazić. Nasze zmysły zewnętrzne, wraz z opartą na nich wyobraźnią, są dostosowane tylko do przestrzeni faktycznie istniejącej.

Wreszcie zaznaczymy, że przestrzeń realna — jak uczy codzienne doświadczenie — jest euklidesowa czyli posiada tylko trzy wymiary. Aby bowiem oznaczyć w niej dokładnie położenie pewnego punktu, do tego wystarczają całkowicie trzy współrzędne. Natomiast postawiona przez neogeometrów hipoteza przestrzeni o czterech lub więcej wymiarach, hipoteza, umożliwiającą według nich połączenie wszystkich gałęzi geometrji ogólnej, nie ma za sobą żadnych dowodów, wziętych z świata rzeczywistego. Póki zaś neogeometrzy nie wykażą prawdziwości wspomnianej hipotezy, póty mamy prawo przyznawać naszej przestrzeni tylko trójwymiarowość [2]).

---

[1]) La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, Paryż 1911, str. 229.

[2]) Por. Dario, Praelectiones cosmologiae, Paryż 1923, str. 72 i nn.

CZĘŚĆ III.

O przyczynach bytu.

Rozmaite kategorje bytu, które w drugiej części Ontologji były przedmiotem naszego rozważania, są jestestwami niekoniecznemi: istnieją w świecie, ale istnieją tak, że mogłyby nie istnieć. Rzeczywiste istnienie kategoryj tłumaczą ich przyczyny, dające się sprowadzić do czterech: sprawczej, materjalnej, formalnej i celowej. Stąd trzecia część Ontologji zajmie się przyczynami, a mianowicie w rozdziale pierwszym przyczyną wogóle, w dwóch dalszych sprawczą i celową. O przyczynach materjalnej i formalnej będziemy mówili w Kosmologji szczegółowej.

ROZDZIAŁ I.

O przyczynie wogóle.

Wyjaśnimy w tem miejscu pojęcia, zbliżone do pojęcia przyczyny, t. j. pojęcia początku i racji, potem wskażemy istotę przyczyny, odgraniczając ją od warunku i sposobności, wkońcu przedstawimy najogólniejszy podział przyczyn.

94. Początek. — Bierzemy tutaj ten wyraz jako wyraz techniczny, a mianowicie w filozoficznem znaczeniu, nadanem mu po raz pierwszy przez Anaksymandra [1]). Początek

[1]) Zob. X. Pawlicki, Historja filozofji greckiej, t. I, Kraków 1890, str. 96 i 106.

(ἀρχή, principium), pryncypjum, zasada, podstawa jest to, „od czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi“ [1]), albo raczej to, od czego coś pochodzi lub po czem coś bezpośrednio w miejscu czy czasie następuje. W pierwszym wypadku mamy początek w ściślejszem znaczeniu: ponieważ syn pochodzi od ojca, przeto ojciec jest początkiem syna. Dom nie pochodzi wprawdzie od fundamentów, ale bezpośrednio po nich następuje; dlatego możemy fundamenta nazwać początkiem domu. Podobnie rano zowiemy początkiem dnia, a wieczór początkiem nocy.

To, co od początku pochodzi albo po nim następuje, nosi nazwę bytu pochodnego albo następczego (w obu wypadkach używamy w języku łacińskim wyrazu: *principiatum)*. Między początkiem a bytem pochodnym zachodzi związek wewnętrzny, który łączy się z pozytywnym wpływem początku na byt pochodny; między początkiem a bytem następczym istnieje związek czysto zewnętrzny.

Rozróżniamy wogóle początek dwojaki: logiczny *(pr. logicum, pr. cognitionis)* i rzeczowy *(pr. reale)* czyli ontologiczny. W pierwszym wypadku jest między początkiem a bytem pochodnym (wewnętrzny) związek logiczny; w drugim istnieje między początkiem a bytem pochodnym lub następczym (wewnętrzny lub zewnętrzny) związek fizyczny. Stąd we wniosku przesłanki zowią się początkami (logicznemi) wyniku; stąd pierwsze czyli bezpośrednio oczywiste prawdy, z których wysnuwamy prawdy dalsze, noszą nazwę pryncypjów czyli zasad. Przykłady początku realnego podaliśmy wyżej: związek między ojcem a synem, między ranem a dniem jest fizyczny, tam wewnętrzny, tu tylko zewnętrzny.

Łatwo zrozumieć, że początek różni się rzeczowo od bytu pochodnego lub następczego. Wszak zachodzi między niemi pewnego rodzaju niezgodność, która może istnieć jedynie między jestestwami realnie różnemi. Z tego też wynika,

[1]) „Omne... a quo aliquid procedit quocunque modo, dicimus esse principium“. Św. Tomasz, S. th., I, q. 33, a. 1.

iż żaden byt nie może być swoim początkiem. Nadto w rzeczach stworzonych przysługuje początkowi pierwszeństwo przed bytem pochodnym lub następczym albo co do natury albo co do czasu albo pod jednym i drugim względem [1]). Mówimy zaś o pierwszeństwie co do natury *(prioritas naturae)* jednej rzeczy przed drugą, jeżeli od istnienia jednej zależy istnienie drugiej. Pierwszeństwo znowu czasowe *(p. temporis)* przypisujemy jednej rzeczy przed drugą, jeśli tamta rzecz istniała wtedy, gdy ta jeszcze nie istniała. Więc np. ojciec ma pierwszeństwo przed synem co do natury i czasu, fundamenta zaś mają pierwszeństwo przed domem co do czasu, a nie co do natury. Początek w ściślejszem znaczeniu wyprzedza byt pochodny przynajmniej co do natury. Tak np. wolność woli, która jest początkiem odpowiedzialności, ma przed tą ostatnią pierwszeństwo co do natury, ale nie co do czasu, bo równocześnie z wolnością woli łączy się odpowiedzialność.

95. Racja czyli powód. — Terminy te są nam już znane. Powiedzieliśmy [2]), że racją czyli powodem nazywamy to, co rzecz tłumaczy, a mianowicie co tłumaczy jej istotę lub jej istnienie. Tu dodamy, że wielu autorów utożsamia powód z początkiem, wziętym w znaczeniu ściślejszem. Inni zowią powodem to, przez co coś jest początkiem; zaczem początek mieści w sobie rację tego, co od niego pochodzi.

---

[1]) Teologja uczy, że choć w Bogu od pierwszej osoby (Bóg Ojciec) pochodzi druga (Syn Boży), a od pierwszej i drugiej trzecia (Duch św.), jednak niema w Trójcy św. żadnego pierwszeństwa ani co do natury, ani co do czasu. Można wszakże mówić o *„prioritas originis“* albo raczej o *„ordo originis“*, bo ten porządek oznacza tylko pochodzenie Syna od Ojca, tudzież Ducha św. od Ojca i Syna, z wykluczeniem wszelakiej zależności i wszelkiego starszeństwa. Z tego też powodu, jakkolwiek w Trójcy św. np. Ojciec jest „principium“ Syna, nie można powiedzieć, jakoby Syn był „principiatum“ Ojca. Zob. św. Tomasz, S. th., I, q. 33, a. 1, ad 2.

[2]) Str. 37 i n.

W każdym razie należy, według powszechnego zdania, odgraniczyć początek i powód od przyczyny.

96. Przyczyna. — Pojęcie przyczyny (*αἰτία, causa*) jest mniej ogólne, aniżeli pojęcie początku; innemi słowy, każda przyczyna jest początkiem, ale nie każdy początek jest przyczyną. O przyczynie mówimy wówczas, gdy między początkiem a bytem pochodnym zachodzi związek wewnętrzny, t. j. taki, dzięki któremu byt pochodny zależy w swojem istnieniu od początku. Stąd nie może być mowy o przyczynie, gdy mamy przed sobą jedynie następstwo jednej rzeczy po drugiej: fundamenta nie są przyczyną domu, ani rano nie jest przyczyną dnia. Natomiast możemy powiedzieć, że przesłanki są przyczyną wyniku [1]).

Każda tedy przyczyna wpływa pozytywnie na powstanie czyli utworzenie rzeczy, która od niej pochodzi, a która zowie się skutkiem *(effectus)*. Wpływ ten może się odbywać, jak zobaczymy, rozmaicie, ale zawsze nosi tę samą nazwę: przyczynowości. Taki wpływ mają na myśli scholastycy, gdy mówią: Przyczyną jest to, co wpływa na powstanie jakiejś rzeczy w jakikolwiek sposób, albo: to, co daje innej rzeczy istnienie.

Skoro każda przyczyna jest początkiem, a każdy początek — o czem również była wyżej mowa — różni się realnie od bytu pochodnego (lub następczego), przeto także między przyczyną a skutkiem musi zachodzić rzeczowa różnica. Dlatego, jak żadne jestestwo nie może być swoim początkiem, tak też nie może być swoją przyczyną. Niema atoli takiego podobieństwa między przyczyną a początkiem, jeśli je po-

---

[1]) Słusznie jednak dodaje Doktor Anielski (S. c. gent., l. I, c. 57), że przesłanki są przyczyną (sprawczą) wyniku tylko „quodammodo". Rolę głównej przyczyny odgrywa tu właściwie rozum, który, poznając przesłanki, tworzy wynik; przesłanki są raczej narzędziem, użytem przez rozum przy wnioskowaniu. Zob. Remer-Geny, Logica maior, wyd. 5, Rzym 1925, str. 141 i n.

równywamy pod względem pierwszeństwa, zachodzącego między niemi a ich odpowiednikami. Początek (w rzeczach stworzonych) wyprzedza, jak się rzekło, byt pochodny czy następczy albo co do natury, albo co do czasu, albo i co do natury i co do czasu: natomiast przyczyna ma pierwszeństwo przed skutkiem zawsze co do natury, a bardzo często także co do czasu [1]). Jedynie początek w ściślejszem znaczeniu nie różni się pod tym względem od przyczyny.

Należy wszakże zaznaczyć, że przyczynie przysługuje pierwszeństwo przed skutkiem, jeżeli bierzemy ją materjalnie jako rzecz, a nie formalnie jako przyczynę. Przyczyna bowiem, formalnie uważana, istnieje dopiero wtedy, gdy istnieje skutek, na podstawie zasady: *Relativa sunt simul (natura et tempore)*. Ojciec, będący przyczyną syna, istnieje przed synem nie jako jego ojciec, lecz jako człowiek.

Różni się tedy przyczyna od początku wogóle. Różni się także od racji czyli powodu: zakres racji, podobnie jak zakres początku, jest szerszy od zakresu przyczyny, bo wszelka przyczyna jest racją, ale nie wszelka racja jest przyczyną. Bóg, który istnieje z siebie, ma rację wystarczającą w sobie albo raczej jest racją swoją, atoli nie jest swoją przyczyną. Podobnie rzeczy możliwe mają rację, lecz nie mają przyczyny, ponieważ nie istnieją.

97. Warunek i sposobność. — 1. Warunkiem *(conditio)* zowiemy to, co na skutek nie wpływa, czego jednak do skutku potrzeba, czyli od czego skutek zależy. Tak np. otwarcie oka jest warunkiem widzenia, rozcięcie kartek w książce warunkiem czytania książki, a zaostrzenie ołówka warunkiem pisania ołówkiem. Ani otwarcie oka nie widzi, ani rozcięcie nie czyta, ani zaostrzenie nie pisze, ale od otwarcia oka zależy widzenie, od rozcięcia czytanie, od za-

[1]) Są jednak skutki równoczesne z przyczynami. Światło np. i ciepło są skutkami ognia, ale zjawiają się razem z nim w tym samym czasie.

ostrzenia pisanie. Jeżeli jaki warunek tak jest potrzebny, że go nic zastąpić nie może, natenczas zowie się *conditio sine qua non.* Gdy np. niema żadnego światła, człowiek nie potrafi widzieć otaczających go przedmiotów; stąd pewna ilość światła jest *conditio sine qua non* widzenia ludzkiego.

Chociaż niekiedy nie jest rzeczą łatwą rozstrzygnąć, czy coś jest przyczyną, czy tylko warunkiem, jednak nie można się godzić na zapatrywanie wielu dzisiejszych filozofów, którzy stale mieszają przyczynę z warunkiem [1]).

2. Sposobnością *(occasio,* okazja) jest wogóle to wszystko, co ułatwia wpływ przyczyny na skutek, a tem samem powstanie skutku. Niedołęstwo władzy jest sposobnością do występków, ciemna noc sposobnością do kradzieży, taniość towaru sposobnością do jego kupna, spotkanie na drodze przyjaciela sposobnością do udzielenia mu pewnych wiadomości. Sposobność tedy zgadza się z warunkiem o tyle, o ile sama przez się nie wpływa na istnienie skutku; różni się jednak od warunku, ponieważ ułatwia wprawdzie powstanie skutku, ale nie jest do tego potrzebna, skoro skutek mógłby także bez niej nastąpić.

98. Ogólny podział przyczyn. — Ponieważ przyczyną zowiemy to, co wpływa na powstanie jakiejś rzeczy, a ten wpływ występuje w czterech zasadniczo różnych postaciach, przeto liczymy cztery rodzaje przyczyn: sprawczą, materjalną, formalną i celową.

Rzeźbiarz, tworzący posąg, jest jego przyczyną sprawczą. Wszelako rzeźbiarz nie robi posągu z niczego, ale używa jakiegoś materjału, np. spiżu, który także wpływa swoim sposobem na powstanie posągu i dlatego słusznie zowie się

[1]) W życiu codziennem używamy często wyrazu: „warunki“ w znaczeniu innem od tego, które podaliśmy wyżej. Mówimy np., że ktoś żyje w ciężkich warunkach, przez co chcemy powiedzieć, iż środowisko, w którem się obraca, nasuwa mu w życiu wiele przeszkód i trudności.

jego przyczyną, a mianowicie przyczyną materjalną. Dalej posąg powstaje ze spiżu przez to, że rzeźbiarz nadaje mu formę pewnego np. człowieka, której przedtem spiż nie posiadał. Otóż tej formie dajemy miano przyczyny formalnej, gdyż ona wpływa również na powstanie posągu: przez nią posąg jest posągiem. Nie koniec na tem. Artysta nie czyniłby posągu, gdyby go do tego nie pobudzał jakiś cel; ten cel może być oczywiście rozmaity (np. sława, pieniądz i t. d.), lecz niepodobna nie przyznać, że i on wpływa na powstanie posągu i dlatego nosi nazwę przyczyny celowej.

Wymienione przyczyny można sprowadzić do dwóch grup, do przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych. Wewnętrzne, zwane także istotnemi, są częściami samego skutku; tutaj należą przyczyny: materjalna i formalna. Dwie inne przyczyny, t. j. sprawcza i celowa, uchodzą słusznie za zewnętrzne, gdyż nie stanowią skutku, ale poza nim istnieją.

Czy jednak powyższy podział jest zupełny? Czy niema innych rodzajów przyczyn prócz czterech wymienionych? Czy pobudka nie wpływa na powstanie rzeczy? Czy tego samego nie można i nie trzeba powiedzieć o narzędziu, np. o dłócie lub pendzlu, których używa artysta przy tworzeniu posągu lub obrazu? Czy wzór, ideał albo plan idealny, bez którego żaden artysta nie tworzy dzieła, nie jest prawdziwą przyczyną?

Niezawodnie, odpowiadamy, we wszystkich wypadkach wymienionych mówimy słusznie o przyczynowości. Sądzimy wszakże, że podane tutaj przykłady (to samo należy powiedzieć o innych podobnych) dają się łatwo sprowadzić do czterech głównych przyczyn.

Pobudkę (*motivum*) można sprowadzić do przyczyny celowej; pobudka bowiem, jak poświadcza jej nazwa, „pobudza“ do działania, na czem właśnie, o czem będzie mowa później, przyczynowość celu polega. — Narzędzie czyli przyczyna narzędziowa (*causa instrumentalis*) należy znowu do

przyczyny sprawczej. Jakoż zobaczymy, że narzędzia przyczyniają się do powstania skutku przez czynność sobie właściwą, która się różni od czynności głównej przyczyny sprawczej, t. j. posługującej się narzędziem, która jednak jest tak samo czynnością prawdziwą, jak czynność owej przyczyny głównej. — Wreszcie przyczynowość przyczyny wzorowej *(c. exemplaris)* czyli idealnej przedstawia się rozmaicie i dlatego przyczyna ta jest jużto sprawczą, jużto celową, jużto formalną. Jest sprawczą, o ile jako subjektywna myśl artysty oddziaływa na jego wolę, a przez wolę na jego czynności zewnętrzne. Jest powtóre przyczyną celową, o ile jako ideał stanowi dobro, które pociąga ku sobie wolę. Jest nakoniec w pewnem znaczeniu przyczyną formalną, o ile skutek przybiera jej podobieństwo, co dzieje się właśnie przez jego formę. Należy wszakże dodać, że przyczyna wzorowa różni się od właściwej przyczyny formalnej: ta istnieje w dziele jako jego część wewnętrzna — tamta w rozumie, a więc zewnątrz dzieła.

Słusznie zatem powiedzieliśmy, że cztery są rodzaje przyczyn. Dwom z nich — jak zaznaczyliśmy na wstępie tej III części — przypatrzymy się tutaj dokładniej. Zaczniemy mianowicie od przyczyny sprawczej, gdyż ją przedewszystkiem mamy na myśli, mówiąc o przyczynie; po niej zajmiemy się przyczyną celową.

ROZDZIAŁ II.

O przyczynie sprawczej.

Wyjaśniwszy najpierw pojęcie przyczyny sprawczej, udowodnimy jego przedmiotowość i przedstawimy podział tejże przyczyny; potem zastanowimy się nad zasadą przyczynowości, a nakoniec omówimy t. zw. okazjonalizm i wykażemy, że substancje stworzone działają zapomocą sił, które się od nich rzeczowo różnią.

I. Pojęcie przyczyny sprawczej i jego przedmiotowość.

A. Pojęcie przyczyny sprawczej.

99. Składniki przyczynowości sprawczej. — Przyczyna sprawcza *(c. efficiens)* wyróżnia się od innych przyczyn tem, że wpływa na powstanie jakiejś rzeczy swoją czynnością. „Influere causae efficientis — powiada św. Tomasz [1]) — est agere". Tak wpływa rzeźbiarz na powstanie posągu i dlatego zowie się jego przyczyną sprawczą.

Analizując przyczynowość sprawczą, dochodzimy do przekonania, że w jej pojęciu tkwią następujące składniki: a) przyczyna sprawcza czyli działacz; b) siła czyli władza; c) czynność czyli działanie; d) bierność, t. j. przyjęcie działania; e) substancja, przyjmująca to działanie, czyli biernik.

Przyczyną sprawczą czyli działaczem *(agens)* jest jakaś substancja [2]). Lecz substancja działa przez swą naturę, natura zaś rzeczy stworzonych posiłkuje się odpowiedniemi możnościami czyli zdolnościami, którym zwyczajnie dajemy miano sił lub władz, a które są najbliższemi i bezpośredniemi przyczynami działania. Dlatego scholastycy — jak już napomknęliśmy [3]) — zowią substancję (osobnik lub osobę) początkiem, który działa, czyli zasadą, która działa *(principium quoa agit)*; naturę — zasadą pierwszą, przez którą substancja działa *(principium quo primum)*, a siłę — zasadą najbliższą, przez którą odbywa się działanie substancji *(principium quo proximum)*.

Substancja jest główną przyczyną działania czyli głów-

---

[1]) Qq. dispp., De veritate, q. 22, a. 2, c.

[2]) Por. Sigwart, Logik, wyd. 4 (przez Maiera), 2 t., Tybinga 1911, t. II, str. 142, 485 i nn.; zob. Dr. M. Wartenberg, Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung, Lipsk 1900, strona 10 i nn.

[3]) Zob. str. 138.

nym działaczem. Stąd znana nam zasada: *Actiones sunt suppositorum.*

Przez naturę czyli istotę, która tutaj nie różni się realnie od substancji [1]), substancja należy do ściśle określonego gatunku, a tem samem spełnia czynności, właściwe temuż gatunkowi.

Siła, zwana także aktem pierwszym *(actus primus)*, może się znajdować, gdy chodzi o jej stosunek do działania, albo w akcie pierwszym dalszym *(in actu primo remoto)*, albo w akcie pierwszym najbliższym *(in actu primo proximo)*, albo wreszcie w akcie drugim *(in actu secundo)*, według tego, czy jest samą zdolnością do działania, czy zdolnością, mającą wszystkie warunki, aby działać, czy zdolnością rzeczywiście działającą.

Działanie czyli czynność *(ἐνέργεια, actio)* jest, jak widać, drugim aktem władzy, jest czemś pośredniem między siłą a sprawionym przez nią skutkiem, jest, według częstego wyrażenia scholastyków, ujawnieniem i uzupełnieniem siły — *actualitas virtutis, exercitium potentiae operativae.*

Działanie jest dwojakie: wnętrzne czyli wsobne *(a. immanens)* i przechodnie *(a. transiens)*. Tamto sprawia skutek w samym działaczu — to w bycie od działacza różnym. Wszystkie czynności życiowe — i tylko one — więc np. odżywianie się, czucie, chcenie, są wsobne; natomiast takie czynności, jak rzeźbienie lub ogrzewanie, należą do przechodnich.

Czynności przechodniej odpowiada zawsze bierność *(passio)*. Być ogrzewanym, być rzeźbionym, być murowanym — oto przykłady bierności.

Działanie wnętrzne znamy dość dobrze z własnych przeżyć, o których nam mówi świadomość. Wiemy tedy, co znaczy np. widzieć, wyobrazić sobie, myśleć. Natomiast zrozumienie czynności przechodnich nasuwa tak poważne trudności, że niektórzy mówią o „paradoksach działania".

[1]) Zob. str. 138.

Chodzi tu przedewszystkiem o podmiot działania, o stosunek działania do bierności, tudzież o stosunek działania i bierności do ruchu czyli zmiany. Faktem bowiem jest, że działanie i bierność łączą się z pewnym ruchem.

Nikt nie przeczy, że działanie przechodnie, uważane co do swego kresu, jest w bierniku; tam bowiem najoczywiściej następuje jego skutek. Wszyscy też zgadzają się co do tego, iż w bierniku są bierność i zmiana. Lecz różnią się między sobą scholastycy w odpowiedziach na następujące pytania: gdzie tkwi czynność jako taka czyli formalnie wzięta? jaka zachodzi różnica między czynnością, biernością i ruchem?

Jedni — wymienimy tylko główne kierunki — utrzymują, że działanie, formalnie wzięte, jest w bierniku; stąd ich częsty aforyzm: „Actio agentis est in passo". Nadto według znacznej części tych filozofów działanie różni się tylko logicznie od bierności i ruchu. Tego zdania jest, za wielu dawniejszymi, np. Mercier. Chociaż p o j ę c i a czynności i bierności — czytamy u niego [1]) — są różne, jednak „czynność i bierność są tym samym bytem, albowiem jedna i druga utożsamiają się co do rzeczy z ruchem, którego podmiotem jest biernik". Drudzy twierdzą za Kajetanem, że czynność jest w działaczu i że z tego powodu czynność i bierność różnią się realnie między sobą i od ruchu. Do tego mniemania przyłącza się z najnowszych autorów Gredt [2]).

Nie mamy zamiaru rozstrzygać tych bardzo subtelnych zagadnień. Zaznaczamy jedynie, że najprostszem i najbardziej zrozumiałem wydaje nam się twierdzenie Kajetana. Z drugiej wszakże strony godzimy się z tymi scholastykami, którzy uczą, że jeśli się czynność i bierność bierze konkretnie, t. j. o ile się wiążą z ruchem, to różnią się one między sobą i od niego tylko logicznie. Ten sam mianowicie ruch może

[1]) Mercier, Métaphysique générale, str. 464.

[2]) Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, t. I, Fryburg 1926, str. 239 i nn.

być uważany z dwóch punktów widzenia: o ile pochodzi od działacza, zowie się czynnością; o ile zaś tkwi w bierniku, nosi nazwę bierności. Innemi słowy, czynność i bierność — co zaznaczyli wyraźnie Stagiryta i Tomasz — są jakby dwoma odwrotnemi kierunkami tej samej drogi, jednym np. z Aten do Teb, a drugim z Teb do Aten [1]).

Wreszcie należy zaznaczyć, że przez czynność jestestw stworzonych zmienia się w pewien sposób (substancjalnie lub przypadłościowo) rzecz już istniejąca. Czynność taka, zwana tworzeniem *(effectio)*, wyróżnia się od czynności innej, a mianowicie od stworzenia *(creatio)*, przez które powstaje z nicości byt cały. Czynności stwórczej, która się utożsamia z istotą Bożą, nie odpowiada w ścisłem znaczeniu bierność rzeczy stworzonej właśnie dlatego, że ta rzecz przez akt stworzenia w całości powstaje [2]).

Z a r z u t. „Nie można utożsamiać przyczyny z substancją działającą; jak często bowiem mówimy o wypadkach działania bezskutecznego! Człowiek, któryby chciał poruszyć niebotyczną skałę, jakkolwiekby się wysilał i natężał, nicby nie „zdziałał". Mógłby ktoś powiedzieć, że przecież i w tym wypadku zaszłyby jakieś drobne zmiany w układzie cząstek skały, a więc byłby jakiś skutek; nie przeczę, — ale mogę pomyśleć bez sprzeczności, że żadnych zmian nie było. Był więc przedmiot działający, było działanie, a nie było zmiany zdziałanej, a więc nie było skutku" [3]).

---

[1]) W ten sposób dadzą się może pogodzić sprzeczne napozór twierdzenia Doktora Anielskiego, które każda strona chce wyzyskać na swą korzyść. Istotnie św. Tomasz w jednych miejscach uczy, że działanie jest w działaczu, a bierność w bierniku i że wskutek tego działanie i bierność nie mogą być jedną przypadłością (zob. np. In II l. Sent., q. XL, q. 1, a. 4; S. c. gent., l. II, c. 9), w innych zaś powiada, że ruch, działanie i bierność są w bierniku (In III l. De anima), tudzież że działanie i bierność utożsamiają się z ruchem (S. th., I, q. 28, a. 3, ad 1).

[2]) Zob. Wais, Kosmologja, część I, str. 92 i nn.

[3]) J. Łukasiewicz, Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny, War-

Jeżeli niekiedy — tak odpowiadamy — mówimy o działaniu bezskutecznem, to chcemy zaznaczyć, że działanie nie sprawia skutku zamierzonego. Takie byłoby działanie człowieka, chcącego ruszyć z miejsca „niebotyczną skałę". Nie wynika jednak z tego, żeby mogło być działanie bez żadnego wogóle skutku. Owszem, wbrew temu, co twierdzi przeciwnik, sądzimy, że takie działanie nie da się „pomyśleć bez sprzeczności": pozytywne działanie nie tylko musi mieć skutek lecz musi mieć skutek pozytywny. Stąd stosunek czynności do skutku zowią scholastycy transcendentalnym.

Wnioski. Z tego, cośmy o istocie przyczynowości sprawczej czyli czynności powiedzieli, łatwo zrozumieć następujące twierdzenia:

1. Sposób działania stosuje się do sposobu bytowania. Modus agendi sequitur modum essendi. Albo: Agere sequitur esse. W istocie działanie jest zewnętrznym objawem siły, która znowu wypływa z bytu substancjalnego. Musi tedy odpowiadać sile, a tem samem substancji.

2. Omne agens agit simile sibi. Działanie bowiem działacza, konkretnie wzięte, istnieje, jak się rzekło, także w bierniku i nie różni się rzeczowo od bierności. W ten sposób biernik staje się rzeczywiście, w większym lub mniejszym stopniu, podobnym do działacza.

B. Przedmiotowość pojęcia przyczyny sprawczej.

100. Przeciwnicy tej przedmiotowości. — Powszechne przekonanie mówi, że między bytami stworzonemi zachodzi rzeczywiście przyczynowość sprawcza, której istotę określiliśmy przed chwilą. Przeczą tego tylko niektórzy filo-

szawa 1906, str. 16 i n. — Nadto tenże autor utrzymuje wbrew powszechnemu przekonaniu, „że gdzie niema wysiłku i pokonywania oporu, niema działania". Stąd „przyczyną może być tylko człowiek, koń, wół i t. d."; w przyrodzie martwej niema przyczyn żadnych (tamże, str. 15).

zofowie. Tu należą starzy sceptycy, zwłaszcza Enesidemus; na czele nowszych stoi Hume.

Podług Hume'a [1]) wszystkie zdarzenia odbywają się w świecie luźnie: jedno idzie po drugiem, ale nigdy i nigdzie, ani w doświadczeniu zewnętrznem, ani w wewnętrznem, nie możemy uchwycić między niemi wewnętrznego, t. j. przyczynowego związku [2]). Jeśli jednak jakie zdarzenie wiąże się stale z drugiem, wówczas jesteśmy pewni, że gdy pierwsze się zjawi, zjawi się także drugie. Zowiemy wtedy jeden przedmiot przyczyną, drugi skutkiem. Wobec tego możemy powiedzieć, że przyczyna jest „przedmiotem, po którym następuje inny, a którego zjawienie się nasuwa zawsze myśl o tym innym przedmiocie" [3]). Innemi słowy, w stosunku przyczyny do skutku mieści się tylko niezmienne następstwo czasowe. Niema tedy właściwie przyczynowości sprawczej, a jej pojęcie należy uważać za fikcję rozumu.

Za Humem idą John Stuart Mill, Spencer, Taine, Wundt, Paulsen, Windelband, Riehl i ogół pozytywistów. Mill [4]) uważa przyczynę za „poprzednik albo za zbiór poprzedników, po których następuje pewne zjawisko niezmiennie i bezwarunkowo". „Przyczyna — powiada za Millem Taine [5]) — jest szeregiem warunków, zbiorem poprzedników, bez których skutek nie nastąpiłby i za któremi idzie stale ten sam następnik".

[1]) A treatise of human nature, cz. III, roz. 14 (t. I, str. 450 i nn.); An enquiry concerning human understanding (Essays, 2 t., wyd. Greena i Grose'a, Nowy Jork i Bombaj 1898, t. II, str. 56 i nn.), roz. 7.

[2]) Nawet w doświadczeniu wewnętrznem nie wiemy, według Hume'a, czy nasz wysiłek woli sprawia w rzeczywistości ruch ciała, który po nim następuje. Ruch bowiem ciała nie jest bezpośredniem następstwem chcenia; między chceniem a ruchem istnieje długi łańcuch zjawisk (ruch rozmaitych mięśni i nerwów), których ani nie znamy, ani nie chcemy.

[3]) Essays, t. II, str. 63.

[4]) System der deduktiven und induktiven Logik, tłum. Scheil, 2 t, Brunświk 1868, t. I, str. 401 (III ks., r. 5, § 5).

[5]) Histoire de la litérature anglaise, t. V, str. 365.

Nieco inaczej ujął to zagadnienie Kant[1]). Filozof królewiecki nie odrzuca przyczynowości, lecz uważa jej pojęcie za czysto aprioryczną formę rozsądku, za jedną z dwunastu kategoryj, którą tylko skutkiem subjektywnej konieczności odnosimy do świata rzeczywistego, wobec czego pojęcie przyczyny nie może być objektywne.

101. Nasze dowody w obronie przyczynowości. — Idąc za powszechnem przekonaniem, sądzimy, że pojęcie przyczynowości sprawczej opiera się na faktach, a tem samem posiada wartość przedmiotową. Fakta te czerpiemy z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego.

1. Doświadczenie zewnętrzne uczy nas, że wiele rzeczy, których wcale nie było, zaczyna istnieć; zaczynają istnieć np. nowe sprzęty, nowe związki chemiczne, nowe rośliny, nowe zwierzęta, nowi ludzie. Otóż rozum, oparty na tych faktach, dochodzi do pojęcia przyczyny. Poznaje bowiem, że to, co istnieć zaczyna, musi mieć powód czyli rację, dzięki której z możności istnienia przechodzi do istnienia aktualnego, nadto że ta racja nie może być ani w zaczynającej istnieć rzeczy, ani w jej możliwości, lecz że musi być w jakimś bycie innym, już istniejącym. Nie może być w zaczynającej istnieć rzeczy, bo ta rzecz przed swem istnieniem jest nicością, nicość zaś, nie mając sama istnienia, dać go nie może — według oczywistej zasady: *Nemo dat, quod non habet;* zresztą dawanie jest czynnością, która może się odbywać tylko po istnieniu, gdyż znowu jest rzeczą oczywistą, iż nie podobna działać przed istnieniem. Powtóre racja, o której mówimy, nie może, z tych samych względów, być w możliwości rzeczy, zaczynającej istnieć, tudzież dlatego, że w takim razie musiałoby istnieć wszystko, co jest możliwe. Więc racja istnienia rzeczy, będącej przedmiotem naszego rozważania,

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft (wyd. 2 Kehrbacha), str. 94 i nn.; str. 180 i nn.

musi być w jakimś bycie aktualnym. Ten zaś byt musi nową rzecz tworzyć, gdyż bez tego wpływu zachowywałby się wobec niej całkiem obojętnie, a tem samem nie potrafiłby jej dać istnienia.

Dodajmy do tego, iż w bardzo wielu wypadkach rozum poznaje ściśle oznaczoną przyczynę pewnego skutku. Jeśli w naszych oczach zaczyna się palić słoma, przyczyna tego może być *in abstracto* rozmaita: Bóg, słońce, spadający meteor, materja wybuchowa i t. d. Atoli w praktyce nikt rozsądny nie będzie szukał tej przyczyny tak daleko, gdy widzi, że pod słomę podłożono ogień, oraz że słoma pali się tem bardziej, im podłożony ogień jest bliższy i większy [1]).

2. Doświadczenie wewnętrzne czyli świadomość ujmuje w pewnej mierze wpływ woli na dowolne ruchy naszego ciała lub jego części. Wprawdzie nic nam nie mówi, na czem ten wpływ polega i jak się odbywa, atoli faktem jest, iż według świadectwa świadomości ruchy, o których mowa, powstają (byle nasz układ nerwowy i mięśniowy znajdował się w stanie prawidłowym) zależnie od wysiłku naszej woli: im większy wysiłek, tem większy ruch; nadto kierunek i koniec ruchu stosują się najdokładniej do kierunku i końca wy-

---

[1]) Na podstawie tego doświadczenia zewnętrznego ogół ludzi uznaje fakta przyczynowości sprawczej. „Nikt nie może wątpić — pisze Urráburu (Ontologia, Vallisoleti 1891, str. 1107) — że ciągnące wóz konie lub budujący dom kamieniarze i murarze i wogóle wykonywający swe dzieła pracownicy są nie tylko jakiemiś okazjami czy warunkami, które wyprzedzają ich dzieła lub im towarzyszą, lecz prawdziwemi przyczynami, dającemi tymże dziełom istnienie. W przeciwnym bowiem razie do ciągnienia wozu wystarczyłoby zaprząc konie do dyszla, a nie byłoby potrzeba woźnicy, któryby je biczem popędzał; nie potrzebaby było szukać silniejszych koni do przewiezienia większych ciężarów; nie byłoby powodu do szukania bieglejszych rzemieślników celem dokonania dzieł doskonalszych; nie możnaby też wytłumaczyć, dlaczego często to, czego nie potrafi jeden, potrafi drugi".

siłku [1]). Że tak jest rzeczywiście, możemy się o tem przekonać każdej chwili. Powtóre faktem jest, że ruchy tego rodzaju rozróżniamy doskonale od ruchów gwałtem naszemu ciału narzuconych. Dlatego każdy zdrów umysłowo człowiek, nawet filozof, przeczący w teorji rzeczywistemu istnieniu przyczynowości sprawczej, twierdzi: ja chodziłem, ja pisałem, ja mówiłem i t. p., ja byłem sprawcą tego chodzenia, tego pisania, mówienia i t. p.

Nadto świadomość nam mówi, że prócz ruchów dowolnych są jeszcze inne zdarzenia psychiczne, które nie tylko w nas się odbywają, lecz także od nas pochodzą, że, innemi słowy, my jesteśmy ich twórcami i sprawcami. Jeżeli doznaję bolu lub lęku, wiem dobrze, iż one są we mnie, ale wiem także, że one ode mnie nie zależą, że nie jestem ich przyczyną; przeciwnie, chciałbym, żeby ich we mnie zgoła nie było. Zupełnie inaczej przedstawia się rzecz, gdy np. porównywam między sobą dwa pojęcia i wydaję sąd o ich stosunku, lub gdy z namysłem wybieram między dwoma dobrami. Jestem wówczas bezpośrednio świadom, że sąd czy wybór stanowi akt ode mnie w swem istnieniu zależny, że ja ten sąd wydałem, że ja dokonałem tego wyboru i że dlatego za jeden i za drugi odpowiadam; jestem wówczas bezpośrednio świadom związku czyli wpływu przyczynowego między mną a moim sądem lub wyborem, jakkolwiek i w tych wypadkach świadomość nie odsłania mi ani natury przyczynowości, ani sposobu, w jaki się przyczynowość odbywa [2]).

---

[1]) Widać z tego, iż nie twierdzimy, jakoby wola była bezpośrednią i całkowitą przyczyną ruchu ciała. Wola sprawia bezpośrednio wysiłek, który znowu działa na nerwy mięśniowe. Stąd jeśli nerwy są nadwerężone (albo odpowiedniego członka ciała brakuje), natenczas, mimo wysiłku woli, ruch nie może nastąpić.

[2]) „Leugnet jemand — pisze Geyser (Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, wyd. 2, Monastyr 1912, str. 154) — dass es Ursachen... gebe, so wird er durch die innere Erfahrung widerlegt. Jemand will z. B. einem von ihm präzisierten Begriffe einen neuen Namen geben.

Z dowodów powyższych widać, iż nie jest prawdą, jakoby doświadczenie nie dawało nam w żaden sposób poznać przyczynowości sprawczej. Doświadczenie bowiem wewnętrzne czyli świadomość umysłowa ujmuje ją często, przynajmniej do pewnego stopnia, bezpośrednio. Doświadczenie zaś zewnętrzne czyli poznawanie zmysłowe, uważane w sobie, przedstawia nam wprawdzie tylko następstwo jednego zdarzenia po drugiem, atoli daje rozumowi materjał, z którego tenże zdoła łatwo utworzyć pojęcie przyczyny. Z tego znowu można wnosić, z pewnem przynajmniej prawdopodobieństwem, że to pojęcie, należące niezawodnie do pierwszych i zasadniczych, tworzy rozpoczynający myśleć rozum najpierw na podstawie doświadczenia wewnętrznego. Za pojęciem zaś przyczyny idzie bezpośrednio zasada przyczynowości, nad którą się niebawem dłużej zastanowimy.

3. Teorja przeciwników, odmawiająca pojęciu przyczyny przedmiotowej wartości, prowadzi do wielu niedorzecznych następstw, z których wymienimy następujące: jeśli niema prawdziwych przyczyn, nie można nikomu przypisać żadnej, ani dobrej, ani złej czynności, nie można mówić o cnotach lub występkach ludzkich, nie można nikogo za pierwsze chwalić i wynagradzać, a za drugie ganić i karać.

4. Wreszcie dowodzimy przedmiotowości pojęcia przyczyny ubocznie, wykazując, iż główni nasi przeciwnicy, a mia-

---

Dann überlegt er, welchen er zu dem Zweck bilden und wählen solle. Als Resultat seiner Überlegungen entsteht in seinem Bewusstsein ein bestimmtes Wort und die Zuordnung desselben zu dem durch dasselbe zu bezeichnenden Begriffe. Oder ein anderes Beispiel. Ich vergleiche zwei Farben derselben Art miteinander und gewinne durch ein prüfendes Hinundherblicken das Urteil, sie seien ebenmerklich voneinander verschieden. In diesen und ähnlichen Fällen ist das Hervorbringen eines gewissen Tatbestandes durch eine bestimmte Tätigkeit ein Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung, so dass Begriff der wirkenden Ursache mindestens für das psychische Gebiet keine leere Fiktion ist".

nowicie empiryści i pozytywiści wychodzą z fałszywych założeń. I tak przypuszczają najpierw wogóle, że jedynem źródłem naszego poznania są zmysły. Ponieważ, jak się rzekło, zmysły nie spostrzegają wewnętrznego wpływu przyczynowego, lecz tylko następstwo zjawisk, przeto zapomocą poznania zmysłowego do pojęcia przyczyny dojść nie możemy. Że jednak powyższe przypuszczenie rozmija się z prawdą, że obok poznania zmysłowego istnieje zasadniczo od niego różne umysłowe, na które można się spuścić, wykazuje teorja poznania. Nadto zwracamy w szczególności uwagę na mylne twierdzenie Hume'a, jakoby przyczynowość polegała na stałem następstwie dwóch rzeczy. Choć bowiem — jak słusznie zarzucił Hume'owi Reid — niema podobno w świecie bardziej stałego następstwa od tego, które zachodzi między dniem i nocą, nikt jednak nie uważa dnia za przyczynę nocy. Może też być przyczynowość bez stałego, a nawet bez żadnego następstwa: choć po raz pierwszy tworzę jakiś wniosek, wiem na pewno, że jestem jego przyczyną; podobnie ogień jest przyczyną światła i ciepła, jakkolwiek światło i ciepło zjawiają się równocześnie z ogniem. Nie koniec na tem. Nieraz między następującemi po sobie rzeczami zachodzi pewna zależność, a przecież mówimy nie o przyczynie, lecz o warunku, bo ta zależność nie polega na wpływie wewnętrznym. Dorzucenie drzew do ognia jest warunkiem ich spalenia, a nie przyczyną [1]).

II. Podział przyczyn sprawczych.

Jak różne są czynności, tak też różne są przyczyny sprawcze.

102. Gatunki przyczyny sprawczej. — 1. Przyczyna pierwsza *(causa prima)* i przyczyny drugie *(causae secundae)*.

[1]) Mylne zapatrywanie Kanta na przyczynowość poddał słusznej krytyce Wartenberg w pracy: Kants Theorie der Kausalität, Lipsk 1899, str. 206 i nn.

Przyczyną pierwszą jest byt bezwzględny czyli Bóg, którego działanie od żadnej innej przyczyny nie zależy. Natomiast wszelkie stworzenie, mając działanie zależne, jest przyczyną drugą.

Przyczyna druga, którą przedewszystkiem zajmujemy się w tem miejscu, jest fizyczna lub moralna.

2. Przyczyna fizyczna *(c. physica)* sprawia bezpośrednio skutek, przyczyna moralna *(c. moralis)* nakłania i pobudza do tego jestestwo rozumne. Złodziej, który ukradł pieniądze, jest fizyczną przyczyną kradzieży; ten, kto złodzieja do kradzieży namówił lub zachęcił, jest jej przyczyną moralną. Łatwo zrozumieć, że przyczynowość moralna może się odbywać także w inny sposób, np. prośbą, obietnicą, groźbą, rozkazem.

3. Przyczyna konieczna *(c. necessaria)* i wolna (*c. libera*). Pierwsza działa zawsze, ilekroć spełnione są wszystkie wewnętrzne i zewnętrzne warunki działania. Takiemi przyczynami są jestestwa nierozumne: działają one koniecznie tak, jak mocą swej natury w danych okolicznościach działać mogą. Przyczyna wolna może działać lub nie działać, działać tak lub inaczej nawet wtedy, gdy wszystkie warunki działania są urzeczywistnione. Tak działają jestestwa rozumne [1]).

4. Przyczyna *per se* i *per accidens*. Jeżeli przyczyna zmierza do skutku albo koniecznie, dzięki swej naturze, albo na podstawie wolnego wyboru i zamiaru, zowiemy ją wówczas przyczyną *per se* tegoż skutku. Jeżeli przeciwnie działacz sprawia skutek, do którego nie zmierza ani z swej natury, ani z powodu swego zamiaru, zowiemy go przyczyną tegoż skutku *per accidens,* czyli przyczyną przygodną. Więc młocarnia jest *per se* przyczyną młócenia zboża, jabłoń *per se* przyczyną jabłek, a myśliwy *per se* przyczyną zabicia zająca.

---

[1]) Że istnieją przyczyny wolne, że w szczególności człowiekowi przysługuje wolność woli, wykazaliśmy gdzie indziej (Psychologja, t. III, str. 11 i nn.; Dusza ludzka, str. 63 i nn.).

Gdy jednak młocarnia odcina robotnikowi palec, gdy wywracająca się skutkiem burzy jabłoń zabija dziecko, gdy strzelający do zająca myśliwy rani niechcący człowieka, to we wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z przyczyną *per accidens*.

5. Przyczyna główna *(c. principalis)* i narzędziowa (*c. instrumentalis*). O tym podziale możemy mówić tylko wtedy, gdy dwie przyczyny współdziałają w różny sposób dla osiągnięcia tego samego skutku. Tak np. rzeźbienie jest skutkiem działania rzeźbiarza i dłóta; rzeźbiarz jest przyczyną główną, dłóto — narzędziową. Przyczyna główna, jak widać z tego przykładu, uczestniczy w wywołaniu skutku sposobem doskonalszym, albowiem działa swą własną mocą, tudzież kieruje siłą i działaniem przyczyny narzędziowej czyli poprostu narzędzia; natomiast narzędzie działa pod kierownictwem przyczyny głównej. Stąd skutek przypisujemy właściwie przyczynie głównej, a nie narzędziu.

Słusznie zauważa św. Tomasz [1]), że narzędzie spełnia dwojaką czynność: jedną, właściwą sobie, która wynika z jego natury i formy i przez którą posiada wartość dla działacza głównego; drugą, która przewyższa jego formę i pochodzi od tegoż działacza. Ponieważ przyczyna narzędziowa jako taka działa mocą, otrzymaną od przyczyny głównej, przeto jasną jest rzeczą, że właściwie to jej działanie stanowi jej przyczynowość. Wszelako czynność narzędziowa nie może się odbyć bez czynności, wynikającej z formy narzędzia [2]).

6. Przyczyna całkowita (*c. totalis*) i częściowa (*c. partialis*). Całkowita sprawia sama cały skutek; tak np. jestem

[1]) S. th., III, q. 62, a. 1, ad 2.

[2]) Por. Richard, La causalité instrumentale (Révue Néo-scolastique, 1909, str. 5 i nn.). — Przyczyny drugie (stworzone) działają pod wpływem Pierwszej Przyczyny i dlatego możemy je nazwać przyczynami narzędziowemi w szerszem znaczeniu; mimo tej zależności od Boga, są one jednak przyczynami głównemi, o ile same posługują się narzędziami.

całkowitą przyczyną mej myśli. Gdy jednak ten sam skutek pochodzi od dwóch lub więcej przyczyn, słusznie każdą z nich zowiemy przyczyną częściową. Ta częściowość może być znowu dwojaka: albo tylko ze strony przyczyny, albo także ze strony skutku. Pierwsza częściowość zachodzi wtedy, gdy skutek należy w całości do każdej przyczyny częściowej; choć jednak każda jest przyczyną całego skutku, nie jest jednak jego przyczyną całkowitą. Tak bywa zawsze przy współdziałaniu przyczyny głównej i narzędziowej; jeśli piszę piórem, całe pisanie i wszystkie jego części pochodzą i ode mnie i od mego pióra. Natomiast częściowość jest także ze strony skutku, gdy każda z przyczyn częściowych sprawia tylko część skutku. Tak dzieje się np., gdy wielu ludzi uprawia równocześnie to samo pole lub pracuje przy budowie tego samego domu.

7. Przyczyna najbliższa *(c. proxima)* i dalsza *(c. remota)*. Tamta bezpośrednio wywołuje skutek i dlatego zowie się także bezpośrednią. Ta sprawia skutek za pośrednictwem innych przyczyn; najbliższą np. przyczyną bicia zegara jest młotek, dalszą sprężyna, a jeszcze dalszą ten, kto sprężynę nakręcił.

8. Przyczyna jednorodna *(c. univoca)* i różnorodna *(c. aequivoca)*. Jednorodna sprawia skutek, należący do tego samego gatunku, do którego należy przyczyna, czyli mający razem z nią jednakową naturę; tak ojciec jest jednorodną przyczyną syna. Przyczyna różnorodna sprawia skutek gatunkowo różny; Bóg jest różnorodną przyczyną stworzenia, a malarz obrazu.

III. Zasada przyczynowości[1]).

Tu zastanowimy się nad następującemi punktami: formuły zasady przyczynowości; jej stosunek do zasady racji;

[1]) Zob. Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Monastyr 1906; Kremer, Remarques métaphysiques sur la causalité (Annales de

przeciwnicy zasady przyczynowości; jej charakter analityczny; wysnute z niej wnioski.

103. Formuły zasady przyczynowości. — Zasada przyczynowości opiera się na pojęciu przyczyny sprawczej i zaznacza konieczność tejże przyczyny.

Starzy wyrażali często tę zasadę znanemi nam słowami Arystotelesa: Quidquid movetur, ab alio movetur". Ponieważ ruch bierze się w tem miejscu w najszerszem znaczeniu, przeto znaczenie powyższych słów — jak już zauważyliśmy gdzie indziej [1]) — jest następujące: cokolwiek z możności przechodzi do aktu, przechodzi pod wpływem obcym.

Św. Tomasz i dawniejsi scholastycy posługiwali się także formułami: Każdy skutek ma przyczynę, albo: Niema skutku bez przyczyny. Obu tym formułom zarzucono, nie bez pewnej podstawy, tautologję. Wprawdzie możnaby się przed tym zarzutem obronić oświadczeniem, że skutek bierze się w znaczeniu nie formalnem, lecz czysto materjalnem, atoli dla uniknięcia nieporozumienia poradniejszą jest rzeczą nie używać wcale powyższych formuł.

Tem bardziej nie można się zgodzić na powiedzenie: Cokolwiek istnieje, ma przyczynę. Z tegoby bowiem wynikało, że Bóg, istniejący z siebie, jest przyczyną siebie, co mieści w sobie sprzeczność. W rzeczy samej byt, któryby był przyczyną siebie, istniałby i nie istniałby zarazem; istniałby, bo musiałby działać, aby sobie dać istnienie, i nie istniałby, bo dopiero miałby dojść do istnienia [2]).

---

l'Institut supér. de philosophie, t. IV, 1920, str. 221 i nn.); Bittremieux, Notes sur le principe de causalité (Révue Néo-scolastique, 1920, str. 310 i nn.); Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität, Würzburg 1922; B. Franzelin, Der analytische Charakter des Kausalgesetzes (Zeitschrift f. kath. Theologie, 1924, str. 196—225); tenże, Die neueste Lehre Geyser's über das Kausalitätsprinzip, Innsbruck 1924.

[1]) Str. 49.

[2]) Por. str. 220 i n. Zob. Stöckl-Wohlmuth, Lehrbuch der Philosophie, t. II, str. 377 i nn.

Najczęściej spotykamy następujące wzory zasady przyczynowości: Cokolwiek zaczyna istnieć (albo: ma początek), musi mieć przyczynę. Wszystko, co się staje, ma przyczynę. Nic się nie staje bez przyczyny. Wszelkie stawanie się jest skutkiem. Cokolwiek z nieistnienia przechodzi do istnienia, domaga się przyczyny. Zauważono [1]) jednak słusznie, że wzory wymienione są za ciasne, póki przeciw wielu filozofom, na czele których stoi św. Tomasz, nie dowiedzie się niemożliwości odwiecznego stworzenia świata [2]). Nie wynika jednak z tego, żeby były fałszywe. Owszem, do zasady przyczynowości przychodzimy najpierw tą drogą, którą one wskazują, t. j. z rzeczy, rozpoczynających istnieć.

Ogólniejsze i bez zarzutu są te brzmienia zasady przyczynowości: Cokolwiek niekoniecznie istnieje, ma przyczynę, albo: Istnienie bytu niekoniecznego domaga się przyczyny, albo: Wszelkie istnienie niekonieczne pochodzi od czegoś innego *(ab alio)*, albo: Cokolwiek nie istnieje z siebie, ma przyczynę, albo: Byt, którego istota nie jest istnieniem, musi mieć przyczynę swego istnienia, albo: Wszelki byt ograniczony ma rację istnienia w bycie innym, który się zowie jego przyczyną.

104. Stosunek zasady przyczynowości do zasady racji czyli powodu. — Zasada przyczynowości styka się ze znaną nam [3]) zasadą wystarczającego powodu, która opiewa: Wszystko, co jest, ma rację bytu, albo: Nic (nie jest) bez wystarczającego powodu, albo: Cokolwiek jest, ma powód wystarczający. Z porównania tych dwóch zasad okazuje się, że pierwsza z nich jest mniej ogólna, aniżeli druga. Zasada wystarczającego powodu stosuje się do wszelkiego bytu aktualnego i możliwego, do bytu istniejącego z siebie czyli do Boga i do

[1]) Zob. np. Mercier, Critériologie générale, wyd. 6, Lowanjum i Paryż 1911, str. 264 i n.

[2]) Zob. Wais, Kosmologja, cz. I, str. 108 i nn.

[3]) Zob. str. 37.

bytu, mającego istnienie niekonieczne. Natomiast zasada przyczynowości dotyczy tylko tego, co się staje, albo raczej tylko bytu niekoniecznie istniejącego. Stąd wszystko, co jest jakiejś rzeczy przyczyną, jest także jej racją, ale nie wszystko, co jest czegoś racją, jest również przyczyną.

105. Przeciwnicy zasady przyczynowości. — Ci, którzy nie uznają przedmiotowości pojęcia przyczyny, zwalczają także lub fałszywie tłumaczą zasadę przyczynowości.

Hume [1]), uważany przez wielu za klasyka tejże zasady, upatruje w niej subjektywne prawo, dzięki któremu, widząc związane stale dwa zjawiska, wyczekujemy drugiego, ilekroć pierwsze z nich nastąpiło. Prawo to zawdzięczamy nawyknieniu: spostrzegamy, iż jedna rzecz następuje zawsze po drugiej i dlatego przyzwyczajamy się do przedstawiania sobie, że jedna rzecz musi następować po drugiej, czyli że jedna jest przyczyną, a druga skutkiem. Konieczność tedy zasady przyczynowości nie ma podstawy w rzeczach, lecz polega tylko na czysto subjektywnej skłonności, będącej następstwem wspomnianego nawyknienia. Ponieważ nadto Hume uważa doświadczenie zmysłowe za jedyne źródło naszego poznania, przeto jego zdaniem zasada przyczynowości nie jest ogólna, ale odnosi się wyłącznie do świata, przystępnego doświadczeniu. Jednem słowem, według niego zasada ta nie posiada ani absolutnej konieczności, ani absolutnie ogólnego zastosowania.

Dwóch tych przymiotów odmawia powyższej zasadzie także Stuart Mill. „Mam przekonanie — są jego słowa [2]) — że nikt, jeśli jest przyzwyczajony do abstrakcji i analizy, tudzież jeśli do tego należycie używa władz swoich,... nie będzie miał żadnych trudności, aby sobie przedstawić, iż np. na jednym z wielu firmamentów, na które astronomja

[1]) Zob. miejsca wyżej przytoczone (str. 230).

[2]) System der deduktiven und induktiven Logik, tłum. Schiel, 2 t., Brunświk 1868, t. II, str. 106 (ks. III, r. 21, § 1).

dzieli teraz wszechświat, mogą po sobie następować zjawiska na chybi trafi i bez oznaczonego prawa". Że zaś zasada, o której mówimy, nie może być ani bezwarunkowo konieczna, ani ogólna, wynika to podług Milla stąd, iż dochodzimy do niej, podobnie jak do wszystkich sądów ogólnych, tylko przez indukcję, polegającą na prostem wyliczeniu poszczególnych wypadków, objętych doświadczeniem.

Kant [1]) widzi w zasadzie przyczynowości jeden z najważniejszych sądów syntetycznych *a priori.* O ile ta zasada jest sądem syntetycznym, o tyle dotyczy zjawisk, będących przedmiotem doświadczenia; o ile jest sądem *a priori,* o tyle jest dana podmiotowi poznającemu zgóry, przed wszelkiem doświadczeniem, jako prawidło ogólne i konieczne. Nadto jako prawidło czysto subjektywne, a więc pozbawione znaczenia przedmiotowego, stosuje się ona tylko do zjawisk; w dziedzinie pozazjawiskowej bytu w sobie czyli w dziedzinie transcendentalnej brakuje jej wszelkiej wartości. Nie koniec na tem. Z podanej przez Kanta formuły zasady przyczynowości [2]) wynika, że nie uznaje on przyczynowego związku między rzeczami, tylko ich prawidłowe następstwo [3]).

Zapatrywania Hume'a i Kanta o zasadzie przyczynowości odbijają się w pismach licznych idealistów dzisiejszych [4]).

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, str. 39 i nn., tudzież 180 i nn.

[2]) „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt". Tamże, str. 180.

[3]) „Kants Theorie — poświadcza Paulsen (Einleitung in die Philosophie, wyd. 7, Berlin 1901, str. 236) — der Kausalität, so sehr sie im übrigen gegen Hume sich richtet, ist in diesem Stück mit ihm einstimmig: der Inhalt der Aussage, dass zwischen zwei Erscheinungen ein Ursachverhältnis bestehe, ist allein ihr regelmässiges Zusammen in der Zeit".

[4]) „Die Auffassung der modernen Schulen — jak wykazuje na przykładach z ostatniej doby Faulhaber (dz. przyt., str. 75 i nn.) — ist durchweg die des Idealismus, nach dessen Lehre die Kausalität als rein subjektives Moment in die Welt der Erfahrung gehört, mit

106. Zasada przyczynowości jest analityczna. — Wbrew temu, co mniemają w tej sprawie wymienieni przed chwilą autorowie (Hume i Mill przypisują zasadę przyczynowości doświadczeniu — Kant uważa ją za sąd syntetyczny *a priori),* twierdzimy z ogółem scholastyków, że zasada przyczynowości jest sądem analitycznym, t. j. takim, który przez samo porównanie pojęć, a więc nieżależnie od doświadczenia, przedstawia się rozumowi jako prawda oczywista. Ponieważ w tego rodzaju sądach przynależność orzeczenia do podmiotu wynika, jak się rzekło, z pojęć, przeto są one absolutnie konieczne, a tem samem mają absolutną pewność i absolutne zastosowanie w całem królestwie bytu. Innemi słowy, zasada przyczynowości nie jest tylko prawem natury, lecz prawem metafizycznem.

Wykazując prawdziwość naszej tezy, posługujemy się dwiema formami zasady przyczynowości, jedną ciaśniejszą, do której, jak już wspomnieliśmy, najpierw dochodzimy i którą posiada każdy umysłowo rozwinięty człowiek, drugą ogólniejszą, którą przy pomocy refleksji tworzy filozof.

1. Gdy coś zaczyna istnieć czyli z nieistnienia przechodzi do istnienia, musi być tego jakiś powód, jak żąda oczywista zasada wystarczającego powodu. Powód zaś ten może być albo w samej rzeczy, zaczynającej istnieć, albo w nicości, albo w jakimś innym bycie, znajdującym się poza wspomnianą rzeczą.

Lecz najpierw nie może być w samej rzeczy, która istnieć zaczyna. Jakoż w takim wypadku powodem tym byłaby albo jej istota, albo jej możliwość. Tymczasem jedno i drugie jest wykluczone. Istota rzeczy nie może być racją jej istnienia; skoro bowiem dopiero istnieć zaczyna, przeto jest sama z siebie obojętna na istnienie. Nie może też być

---

der das Subjekt die Dinge umkleidet, um eine geordnete Erfahrung überhaupt erst möglich zu machen".

tą racją możliwość rzeczy, gdyż wtedy wszystko, co jest możliwe, istniałoby przez to samo, iż jest możliwe. Zresztą istota i możliwość, nie istniejąc, nie mogą dać rzeczy istnienia, ponieważ musiałyby działać przed istnieniem, co jest oczywistą niedorzecznością.

Nie może być również wystarczającego powodu istnienia rzeczy w nicości, gdyż rozum odrazu widzi, że z niczego nic się wyłonić nie może.

Pozostaje zatem tylko ostatnie przypuszczenie: zaczynająca istnieć rzecz ma wystarczający powód swego istnienia w istniejącej już rzeczy innej, która tem samem jest jej przyczyną. Owa bowiem rzecz inna nie mogłaby być powodem istnienia rzeczy, która istnieć zaczyna, gdyby rzeczywiście nie wpływała swem działaniem na jej powstanie; bez tego wpływu nie pozostawałaby z tą drugą rzeczą w żadnym realnym stosunku.

Więc rzeczywiście z analizy podmiotu i orzeczenia wynika prawdziwość zasady: Cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć przyczynę [1]).

2. Cokolwiek istnieje, musi mieć wystarczający powód swego istnienia. Lecz co istnieje, istnieje albo koniecznie czyli bezwarunkowo, albo niekoniecznie czyli warunkowo. Byt koniecznie istniejący ma powód swego istnienia w sobie, w swojej istocie. Natomiast byt, niekoniecznie istniejący, jest z siebie, czyli z swej istoty, obojętny na istnienie i nieistnienie, a tem samem nie ma w sobie wystarczającego powodu istnienia. Ma go tedy w innym bycie już istniejącym, który jest jego przyczyną. Bo przez to samo, że byt jaki istnieje, nie może on być powodem wystarczającym istnienia drugiego

[1]) Z tego, co się w tym punkcie rzekło, nie wynika, jakoby zasada przyczynowości, wyrażona pierwszą formułą, nie dała się na pewno udowodnić także zapomocą indukcji. Owszem, indukcja w tym wypadku opiera się na tak szerokiej podstawie, iż równej nie spotykamy podobno w naszem doświadczeniu.

bytu; może dać istnienie temu drugiemu bytowi jedynie przez swój wpływ realny.

Albo krócej: Byt niekonieczny musi mieć powód swego istnienia albo wewnętrzny, albo zewnętrzny. Nie może jednak mieć wewnętrznego, gdyż nie istnieje mocą swej istoty, ale jest obojętny na istnienie i nieistnienie. Musi zatem mieć powód zewnętrzny czyli przyczynę.

Więc znowu z analizy pojęć wynika prawdziwość zasady: Cokolwiek niekoniecznie istnieje, musi mieć przyczynę.

Uwagi. 1. Nazwaliśmy zasadę przyczynowości analityczną w znaczeniu, jakie temu wyrazowi nadaje ogół scholastyków. Nie brak wszakże jeszcze innych określeń zasad czy wogóle sądów tego rodzaju. I tak niektórzy zowią analitycznemi te sądy, których nie można odrzucić bez sprzeczności [1]). Inni mówią o sądach analitycznych wtedy, gdy orzeczenie mieści się w podmiocie tak, jak części składowe definicji mieszczą się w tem, co się definjuje. Czy te dwa sposoby pojmowania sądów analitycznych stosują się do zasady przyczynowości?

A więc najpierw czy nie można zaprzeczyć zasady przyczynowości bez popadnięcia w sprzeczność? — Sądzimy, że nie można. W istocie byt niekonieczny, jak się rzekło, musi mieć zewnętrzną rację swego istnienia, czyli musi mieć przyczynę. Otóż twierdzić, że taki byt bez przyczyny istnieje, jest to samo, co twierdzić, że nie może istnieć, bo nie ma żadnej racji istnienia, a mimo to istnieje, czyli że jest i nie jest. Odrzucać tedy zasadę przyczynowości znaczy to samo, co odrzucać zasadę sprzeczności. Z tego zaś wynika, iż byt niekonieczny, istniejący bez przyczyny, nie tylko nie daje się pojąć, lecz jest także metafizycznie niemożliwy.

Natomiast nie można twierdząco odpowiedzieć na pytanie, czy w zasadzie przyczynowości orzeczenie mieści się

[1]) Zob. Laminne, Le principe de contradiction et le principe de causalité (Révue Neo-scolastique, 1912, str. 453).

w podmiocie tak, jak składniki definicji mieszczą się w rzeczy definjowanej. Rzeczona bowiem zasada wyraża wprawdzie zależność bytu niekoniecznego od innego bytu, ale ta zależność nie wchodzi w definicję bytu niekoniecznego, czyli nie stanowi jego istoty; stąd bytem niekoniecznym zowiemy byt, który może być lub nie być.

Z drugiej wszakże strony zależność bytu niekoniecznego od innego bytu wypływa bezpośrednio i koniecznie z jego istoty i dlatego nie da się bezwarunkowo od niej oddzielić. Jakoż nie można podmiotu zasady przyczynowości zrozumieć bez jej orzeczenia. Innemi słowy, choć orzeczenie tejże zasady nie mieści się formalnie w jej podmiocie, należy jednak do podmiotu koniecznie, a tem samem nierozdzielnie z nim się łączy. Ponieważ rozum poznaje tę przynależność orzeczenia do podmiotu przez proste ich wyjaśnienie, bez pomocy trzeciego pojęcia, a więc bez właściwego wnioskowania, przeto zasada przyczynowości jest sądem bezpośrednio oczywistym, czyli przez się znanym *(propositio immediata et per se nota)*. Z tego widać, że rozwijający się rozum dziecka dochodzi bez nauczyciela do zasady, o której mowa, jak dochodzi do innych pierwszych zasad, a mianowicie do zasady tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka i wystarczającego powodu [1]).

2. Ponieważ zasada przyczynowości jest analityczna, przeto związek pomiędzy jej podmiotem a orzeczeniem nie zależy od żadnego doświadczenia. Mimo to początek tej zasady zawdzięczamy doświadczeniu. Przyznajemy również, że często zapomocą indukcji poznajemy, jaka jest przyczyna pewnego ściśle oznaczonego skutku. Ogólna atoli zasada przyczynowości nie jest dziełem ani doświadczenia, ani indukcji.

[1]) „Intellectus noster — powiada św. Tomasz (S. c. gent., l. II, c. 83) — cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia".

3. Uznając zasadę przyczynowości za analityczną, nie możemy oczywiście zgodzić się z tymi, którzy sądzą, że nie jest ona ani oczywistym pewnikiem, ani prawdą z pewników na pewno wysnutą, i uważają ją tylko za postulat lub za przypuszczenie, absolutnie nieodzowne dla badania naukowego [1]).

4. Z zasady przyczynowości wynika bezpośrednio, że wszelki skutek zależy koniecznie od swej przyczyny, ale nie wynika — jak chcą niektórzy przeciwnicy wolności woli — żeby działająca przyczyna sprawiała skutek koniecznie. Dlatego, obok przyczyn koniecznych, przyjęliśmy [2]) także przyczyny wolne. — Tak samo nie wynika z zasady przyczynowości, żebyśmy, znając istotę przyczyny, potrafili zawsze przewidzieć dokładnie skutek. Gruntowna znajomość przyczyny koniecznej odsłania nam do pewnego stopnia skutek, który jest w tym wypadku przez naturę zdeterminowany, atoli gdy chodzi o przyczyny wolne, poznanie ich nie prowadzi na pewno do poznania ich skutków.

5. Wielu miesza zasadę przyczynowości z t. zw. zasadą zamkniętej przyczynowości w naturze, twierdząc, że natura stanowi zamkniętą całość, w której działają tylko przyczyny naturalne, t. j. cielesne, fizyczne, a na którą żadna przyczyna „nienaturalna“ czyli niecielesna, psychiczna, pozaświatowa lub nadprzyrodzona wpływać nie może. Stąd nie można przyjąć żadnego wpływu na świat ze strony Boga, ani wpływu na ciało ze strony duszy. Stąd w szczególności należy z jednej strony odrzucić interwencję Bożą przy powstaniu pierwotnej materji i życia na ziemi, a tem bardziej cuda i Objawienie nadprzyrodzone, z drugiej zaś przyjąć t. zw. paralelizm psycho-fizyczny, który, nie uznając substancjalności

---

[1]) Zob. np. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, wyd. 2, Lipsk 1921, str. 43.

[2]) Str. 236.

duszy, utrzymuje, iż między zjawiskami psychicznemi i fizycznemi (np. między rozkazem woli i poruszeniem ręki) zachodzi tylko równoległość, a nie oddziaływanie. Tak twierdzą np. Wundt [1]), E. König, Riehl i Paulsen; pierwszy uważa zasadę zamkniętej przyczynowości za postulat dzisiejszej nauki przyrodniczej, drugi za przypuszczenie, będące ciężko wywalczonym zyskiem długiej pracy naukowej. — Że zasada zamkniętej przyczynowości nie da się w tej postaci, jaką jej nadają przeciwnicy, utrzymać, wykazaliśmy gdzie indziej [2]).

107. Wnioski, wysnute z zasady przyczynowości. — Z zasady przyczynowości wynika cały szereg prawd zasadniczych, które tak samo, jak ona, są absolutnie konieczne i ogólne. Do najważniejszych należą następujące:

1. Czysty przypadek (traf) jest niemożliwy. Inemi słowy: Nic się nie dzieje czystym czyli absolutnym przypadkiem. Znaczenie powyższej zasady jest następujące: stawanie się czegoś (zdarzenie) bez przyczyny jest metafizycznie niemożliwe. Więc mylą się ci, którzy, rozprawiając o początku świata, mówią, iż nie jest rzeczą konieczną, żeby wszystko, co powstaje, powstawało dzięki jakiejś przyczynie, bo nie jest wykluczone, żeby coś powstało przypadkiem.

Może wszelako zachodzić przypadek względny, t. j. zdarzenie, które wprawdzie ma przyczynę, lecz nie jest ani zamierzone, ani przewidziane *(„eventus nec intentus, nec praevisus“)*. W tem znaczeniu mówimy: spotkałem przypadkiem znajomego, znalazłem przypadkiem zgubione przez kogoś pieniądze (szczęście, los szczęśliwy); spadająca z dachu cegła zabiła przypadkiem człowieka (brak szczęścia, los nieszczęśliwy). Jest rzeczą oczywistą, że taki przypadek jest możliwy ze względu na człowieka, ale nie na Boga, którego nieskoń-

[1]) Logik, wyd. 3, t. II, str. 354 i nn.

[2]) Zob. Wais, Dusza ludzka, str. 183 i n. — Obszerniej rozprawia o tym przedmiocie Donat (Ontologia, Innsbruck 1921, strona 212 i nn.; Die Freiheit der Wissenschaft, tamże 1910, str. 276 i nn.).

czona mądrość wszystkie zdarzenia przewiduje i zamierza albo przynajmniej dopuszcza [1]).

2. Przyczyna i skutek odpowiadają sobie wzajem. Innemi słowy, skutek domaga się przyczyny nie jakiejkolwiek, lecz proporcjonalnej czyli równoważnej *(c. adaequata)*. Przyczyna bowiem, która nie dorównywa skutkowi, nie może sprawić całego skutku. Rzeczywiście, jeżeliby skutek nie miał proporcjonalnej przyczyny, czyli jeżeliby był od swej przyczyny doskonalszy, natenczas część jego byłaby, wbrew zasadzie przyczynowości, bez przyczyny. Z drugiej strony działanie przyczyny nie może być większe, aniżeli skutek, gdyż w takim razie musiałoby w części sprawiać nicość, co mieści w sobie wewnętrzną sprzeczność. Może jednak przyczyna być doskonalsza od skutku; mogą także przyczyna i skutek posiadać jednakową doskonałość, jak się dzieje przy przyczynach jednorodnych. O ile wszakże przyczyna wpływa na istnienie skutku, o tyle musi być od niego doskonalsza. Bo doskonalszą jest rzeczą dawać istnienie, aniżeli je otrzymywać. W tem znaczeniu mówi św. Tomasz [2]): „Semper est potior causa suo effectu".

3. Data causa, datur effectus; sublata causa, tollitur effectus. Jeżeli mianowicie przyczyna sprawcza aktualnie działa, to musi równocześnie nastąpić aktualny skutek; jeśli przeciwnie przyczyna przestaje aktualnie działać, ustaje także aktualny skutek. Może wszelako, z innego powodu, sprawiony raz skutek istnieć dalej po ustaniu działania przyczyny sprawczej; wystawiony np. dom trwa, choć się skończyły roboty około jego budowy [3]).

---

[1]) Szerzej o przypadku mówi Mercier, Métaphysique générale, str. 508 i nn.

[2]) S. th., I—II, q. 66, a. 1.

[3]) „Esse domus consequitur formam eius; forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum... Unde esse domus dependet ex naturis rerum

4. Wszelki skutek mieści się jakimś sposobem w swej przyczynie. Wszystko bowiem, co sprawia przyczyna, otrzymuje od niej całą swą doskonałość. Może zaś skutek zawierać się w przyczynie wirtualnie, formalnie lub doskonalszym sposobem, eminentnie *(eminenter)*. Wirtualnie zawiera się każdy skutek w przyczynie, o ile ona posiada zdolność do sprawienia skutku. Formalnie zawiera się wtedy, gdy skutek pochodzi od przyczyny jednorodnej, czyli należy do tego samego gatunku, co przyczyna. Tak np. doskonałość dzieci zawiera się formalnie w rodzicach. Wreszcie skutek mieści się eminentnie w przyczynie różnorodnej; tak mieści się książka w umyśle autora, który ją napisał, a rzeczy stworzone w umyśle Stwórcy.

5. Dwie rzeczy nie mogą być sobie wzajem przyczyną sprawczą. Jeśli A jest przyczyną B, nie może B być przyczyną A. Skoro bowiem A jest przyczyną B, to musi już istnieć przed B; gdy zaś przed B istnieje A, jasną jest rzeczą, że B nie może powołać do bytu A [1]).

IV. Okazjonalizm.

108. Historja okazjonalizmu. — Wyłożona dotąd nauka nasza o przyczynie sprawczej przyznaje zgodnie z powszechnem przekonaniem, że i w nas i w otaczających nas rzeczach iści się pojęcie tejże przyczyny. Całkiem inaczej sądzi t. zw. okazjonalizm. Nie odrzuca on wprawdzie przedmiotowości ani przyczyny, ani zasady przyczynowości, ale

---

(wapna, kamieni, drzewa i t. d.), sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris". Św. Tomasz, S. th., I, q. 104, a. 1.

[1]) Niemożliwość, o której tu mowa, dotyczy — co z naciskiem podkreślamy — wzajemnej przyczynowości sprawczej. W innych bowiem rodzajach przyczyn niemożliwość ta nie istnieje. Tak cel może być przyczyną (celową) środków, a środki przyczyną sprawczą celu. Podobnie wzajem są sobie przyczynami, jak pouczy Kosmologja szczegółowa, materja i forma.

twierdzi, że wyłączną przyczyną jest Bóg: On — i tylko On — działa, a stworzenia są dla Niego jedynie okazją działania. System ten, jak świadczą Majmonides, Albert W. i św. Tomasz, znany był dobrze w wiekach średnich. Nie ogień pali — powiadają u Doktora Anielskiego [1]) arabscy okazjonaliści owych czasów — lecz Bóg pali w obecności ognia; nie człowiek porusza ręką, lecz Bóg nią porusza w obecności tej osoby, do której ręka należy.

Dziwaczną tę naukę, której św. Tomasz nie waha się nazwać głupią, wskrzesili pewni nowożytni uczeni, hołdujący filozofji Kartezjusza, a mianowicie Geraud de Cordemoy, Arnold Geulincx, przedewszystkiem zaś Malebranche. „Ciała — są słowa tego ostatniego [2]) — nie mają żadnego działania... Ale nie tylko ciała nie mogą być prawdziwemi przyczynami żadnej rzeczy; duchy najszlachetniejsze znajdują się w podobnej niemocy". Był więc Malebranche okazjonalistą absolutnym. Inni, jak Clauberg i De la Forge, trzymali się okazjonalizmu więcej umiarkowanego, stosując go tylko do substancyj nieorganicznych.

109. Krytyka okazjonalizmu. — Jeden dowód przeciw (absolutnemu) okazjonalizmowi mamy już gotowy: wykazując mianowicie przedmiotowość pojęcia przyczyny, powoływaliśmy się na bezpośredni głos świadomości, która nam mówi, że jesteśmy przyczynami sprawczemi pewnych czynności [3]). Co więcej, i to, cośmy w tem samem miejscu powiedzieli na korzyść wspomnianej przedmiotowości, odwołując się do doświadczenia zewnętrznego, świadczy z wielkiem przynajmniej prawdopodobieństwem, że nie sam Bóg, ale otaczające nas przedmioty działają. Tu wprost zwracamy się przeciw wszelkim okazjonalistom w następujących dowodach:

---

[1]) S. c. gent., l. III, c. 69.
[2]) Recherde de la vérité, Paryż 1842, str. 504.
[3]) Str. 232 i nn.

1. W przyrodzie spotykamy niezliczone mnóstwo bytów, połączonych w jedną harmonijną całość. Tworzą one najrozmaitsze typy, z których każdy posiada właściwe sobie przymioty. Niektóre z tych bytów są organizmami. Organizmy, należąc znowu do najrozmaitszych gatunków, różnią się między sobą swą budową jeszcze więcej, aniżeli ciała nieorganiczne. Ileż każdy ustrój posiada narządów, przystosowanych widocznie do spełniania specjalnych funkcyj! Otóż to bogactwo jestestw, ustrojów i narządów jest zrozumiałe, jeśli przyjmiemy, że one wykonywają odpowiednie czynności i zmierzają przez to do osiągnięcia ogólnego celu natury. Przeciwnie, gdyby w przyrodzie Bóg sam wszystko działał, nie miałyby one żadnej rozumnej racji bytu [1]); istniałyby chyba poto, aby nas prowadzić do fałszywego wniosku, iż spełniają czynności. Co więcej, choćby w przyrodzie nie było żadnego ładu, choćby istniało tylko jedno, pozbawione wszelkich narządów ciało, wykonywałoby ono niezawodnie jakoweś działanie. Stwórca bowiem, powołując je do bytu, musiałby mu wyznaczyć także pewien cel; cel zaś może być osiągnięty jedynie przez odpowiednią czynność. Słusznie tedy powiada Domet de Vorges [2]): „Bez działania byt jest niezupełny; jest to tylko fundament założony, a potem zapomniany, znaczyłby on tyle, jakby go całkiem nie było".

2. Okazjonalizm prowadzi logicznie do wielu wniosków, których niepodobna przyjąć, a mianowicie:

a) Prowadzi do zaprzeczenia istotnej różnicy między jestestwami żyjącemi a nieżyjącemi, więc np. między czło-

---

[1]) „Contra rationem sapientiae est — uczy św. Tomasz (S. c. gent., l. III, c. 69) — ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae".

[2]) Abrégé de métaphysique, 2 t., Paryż 1906, t. I, str. 218.

wiekiem a kamieniem. Jeśli człowiek żyje, pochodzi to według okazjonalizmu stąd, że Bóg w jego obecności spełnia czynności życiowe. Lecz tak samo żyłby kamień, gdyby Bóg w obecności kamienia wykonywał wspomniane czynności.

b) Prowadzi do obalenia nauk przyrodniczych. Gdyby ciała nie działały, nie moglibyśmy nic wiedzieć ani o ich naturze, ani o rządzących niemi prawach mechanicznych, fizycznych i chemicznych. O tem wszystkiem bowiem wnosimy ze skutków, sprawianych przez ciała, czyli z ich czynności [1]).

c) Prowadzi do idealizmu. Jakoż istnienie świata poznajemy jedynie przez to, że na nas działają otaczające nas przedmioty.

d) Prowadzi — co bez wszelkiego tłumaczenia można zrozumieć — do zaprzeczenia u ludzi wolnej woli, odpowiedzialności, różnicy między dobrem a złem moralnem, Boga zaś czyni sprawcą wszelkiego grzechu.

e) Prowadzi wreszcie do panteizmu. Skoro tylko to jestestwo, które działa, ma rację bytu, łatwo z tego dojść do wniosku, że Bóg jest jedyną substancją, a inne rzeczy są jej objawami.

Zarzuty. 1. Pojęcie przyczyny — twierdzi Malebranche [2]) — przedstawia coś boskiego *(„chelque chose de divin")* i dlatego stosowanie jej do stworzeń jest pewnego rodzaju bałwochwalstwem, przypominającem religję pogan.

Niezawodnie — odpowiadamy na to — jest pewna przyczynowość, która tylko Bogu przysługuje; utożsamia się ona z istotą Bożą i polega na bezwzględnej niezależności od wszelkiej innej przyczyny. Taką przyczynowość mamy w czynie stwórczym, czyli w uczynieniu czegoś z niczego *(ex nihilo*

[1]) Dzisiejsza teorja elektronów widzi w ciałach niemal niewyczerpane źródło energji. Zob. np. Le Bon, L'évolution de la matière, Paryż 1920, str. 42 i nn.

[2]) Recherche de la vérité, str. 501.

sui et subiecti). Lecz obok tej przyczynowości, która domaga się mocy nieskończonej, istnieje inna. Różni się ona od substancji działacza i od jego siły, tudzież zależy jużto od materji, jużto od współdziałania Pierwszej Przyczyny sprawczej. W takiej przyczynowości, ograniczonej i zależnej, mogą oczywiście uczestniczyć przyczyny drugie czyli stworzenia. Przyznajemy jednak, że i w przyczynowości sprawczej stworzeń mieści się pewna tajemnica: choć nie ulega wątpliwości, iż stworzenia są przyczynami sprawczemi, nie wiemy dobrze, w jaki sposób się to dzieje [1]).

2. Bóg wszystko działa, a więc działanie stworzenia jest niepotrzebne.

Bóg sprawia rzeczywiście każdy skutek, który spotykamy w świecie. Nie tylko bowiem powołuje do bytu wszelkie inne przyczyny, daje im siły do działania, podtrzymuje ich byt i siły, lecz także współdziała z niemi przy każdej czynności *(concursus divinus)* [2]). Stąd zowie się często przyczyną powszechną (*c. universalis)*. Z tego jednak nie wynika, żeby stworzenie nic nie działało. Mógł je Bóg do bytu powołać lub nie powołać, ale skoro to uczynił, musiał się zgodzić na jego działanie, gdyż w przeciwnym razie istnienie stworzenia byłoby, jak się rzekło, bezcelowe. Dodajmy, że Bóg nie może s a m spełniać czynności życiowych, odbywających się w jestestwach od Niego różnych. Czynności bowiem tego rodzaju, jako wsobne, muszą z istoty swej pochodzić od jestestwa żyjącego i sprawiać w niem odpowiednie skutki.

---

[1]) „Modus — powiada Lepidi (Elementa philosophiae christianae, Paryż i Lowanjum 1877, t. II, str. 258) — quo causa in effectum pertingit, non clare patet. Scimus enim aliqualem realem communicationem debere esse a causa in effectum; verum, quomodo vis illa actuosa, quae in causa manet eamque completam constituit et actu efficacem, attingat aliquid a se distinctum, plerumque a se separatum, foras existens, faciens illud transire de nihilo sui ad esse, quod non erat, hoc utique ratio quaerit, sed parum proficit".

[2]) Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Str. 177 i nn.

3. Jeżeli dla osiągnięcia tego samego skutku działają równocześnie Bóg i stworzenie, to Bóg jest tylko częściową przyczyną, co się nie daje pogodzić z Jego nieskończoną mocą.

Chociaż obok Boga — tak opiewa nasza krótka odprawa — działają także przyczyny stworzone, Bóg nie jest częściową przyczyną. Owszem, cały skutek osiągnięty należy do Boga i do stworzenia; innemi słowy, i Bóg i stworzenie są całkowitemi przyczynami tego samego skutku. I niema w tem żadnej sprzeczności. Bóg bowiem działa w swoim zakresie jako przyczyna pierwsza; podobnie stworzenie działa także w swoim zakresie, czyli w granicach swej natury, jako przyczyna druga.

V. Substancje stworzone działają zapomocą sił.

Wspomnieliśmy wyżej [1]), że byty stworzone posiłkują się w swem działaniu odpowiedniemi zdolnościami, władzami, siłami. Możnaby się pytać, czy to działanie i te siły różnią się od samej istoty substancjalnej, której przypisujemy działanie. Że różnią się logicznie, uznają wszyscy; inne jest bowiem pojęcie działania, inne siły, a inne substancji. Lecz nasuwa się pytanie, czy zachodzi tu także różnica rzeczowa. Otóż nie potrzeba długo dowodzić, iż taką różnicę należy przyjąć między działaniem a substancją. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, o którym mówiliśmy już w innem miejscu [2]), na to, że czynności nasze przemijają, a substancja nasza pozostaje tą samą. Jest to oczywiście niezawodnym wskaźnikiem, iż nasze czynności są przypadłościami, różnemi realnie od naszej substancji. To samo niewątpliwie należy powiedzieć o stosunku, istniejącym między innemi czynnościami a innemi

[1]) Str. 225.
[2]) Str. 154.

substancjami stworzonemi, od których te czynności pochodzą. Atoli nie tak jasno przedstawia się sprawa, gdy pytamy, czy należy przyjąć rzeczową różnicę między temi substancjami a ich siłami [1]).

110. Rozmaite zapatrywania. — Wszyscy scholastycy uznają realną różnicę między substancją a jej działaniem; natomiast ustaje pośród nich jednomyślność, jeśli chodzi o odpowiedź na pytanie, czy siły różnią się rzeczowo od substancji, do której należą. Przeważna część scholastyków, idąc za św. Tomaszem, oświadcza się za tą różnicą, lecz niektórzy ją zwalczają, twierdząc, że substancje stworzone działają bezpośrednio. Do tego drugiego obozu należeli Henryk z Gandawy i św. Bonawentura. Szkot bronił i tutaj różnicy „formalnej z natury rzeczy".

W nowszych czasach oświadczył się przeciw władzom Kartezjusz, który, naśladując starych atomistów, sprowadza siły fizyczne do ruchu i utożsamia je z substancją cielesną. Podobnie uczynił Herbart; jego reały, będące substancjami prostemi i niezmiennemi, nie mają żadnej mnogości przymiotów, żadnych sił i dlatego wcale nie działają. Za Herbartem poszli Drobisch, Volkmann, Flügel, Drbal, Schleiermacher i inni.

Tu też należą dzisiejsi pozytywiści i aktualiści, którzy, nie uznając ani substancji, ani siły, widzą w rzeczach tylko zjawiska. Tak Paulsen, Wundt, Ebbinghaus, Jodl, Jerusalem, Eisler, Wahle, Vaihinger, Höffding, James, Ladd i wielu innych. „Siła — powiada Paulsen [2]) — jest formą myślenia, przez którą przedstawiamy sobie związek zjawisk". „Pojęcie siły — prawi Vaihinger [3]) — jest jedną z najważniejszych fikcyj".

---

[1]) W Bogu istota utożsamia się z władzami, a nawet z wszelkiem działaniem.

[2]) Einleitung in die Philosophie, wyd. 7, Berlin 1901, str. 383.

[3]) Die Philosophie des Als Ob, Berlin 1911, str. 376.

Owszem, nawet pośród scholastyków, którzy bronią realnej różnicy między substancją a siłami, są odcienie: jedni (większość) uważają to za rzecz pewną, drudzy tylko za prawdopodobną.

Sądzimy, że pierwsi mają słuszność.

111. Siły różnią się od substancji realnie. — Najpierw wogóle zaznaczamy, że jakieś siły należy przyjąć. Skoro bowiem substancje działają, to muszą posiadać możność działania czyli uzdolnienie do działania, noszące nazwę siły lub władzy. Że zaś między siłami a będącą ich podmiotem substancją zachodzi różnica rzeczowa, świadczą o tem następujące dowody:

1. Różne akty domagają się różnych możności. Skoro bowiem akt jest dopełnieniem odpowiedniej możności, a możność z natury odnosi się do odpowiedniego aktu, przeto musi akt być dostosowany do możności. Z tego wynika, że jeśli akty różnią się między sobą realnie, to różnią się także realnie odpowiadające im możności. Zastosujmy to do naszego zagadnienia! Działanie jest aktem, a siła czy władza jest odpowiadającą temuż aktowi możnością. Ale możnością jest nadto istota substancjalna w stosunku do swego istnienia jako aktu. Jeśli znowu rozważamy stosunek istnienia do działania, to nie ulega wątpliwości, iż w rzeczach stworzonych działanie różni się rzeczowo od istnienia. Łatwy z tego wniosek, że również odpowiadające tym aktom (istnieniu i działaniu) możności muszą się tak samo różnić między sobą, czyli że substancja różni się realnie od siły [1]).

---

[1]) Powyższy dowód przedstawia św. Tomasz (Qq. disp., De spiritualibus creaturis, a. 11, c.) w następujących słowach: „Impossibile est, quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim, quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei, cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas

2. Przeciwne znamiona nie mogą przysługiwać tej samej rzeczy. Lecz substancja i siła mają znamiona przeciwne. Rzeczywiście substancja jest bytem absolutnym, aktualnym, t. j. będącym zawsze, póki istnieje, w akcie, oraz trwałym. Natomiast siła jest bytem względnym, przechodzącym z możności do aktu, podlegającym ustawicznym zmianom. Słusznie tedy powiedziano, że gdyby siły były to samo, co istota rzeczy, działałyby zawsze, istota ich zmieniałaby się przy każdem ich działaniu, tudzież wzrastałaby lub malała, ilekroć wzrastają lub maleją siły.

Uwagi. 1. Inne dowody pouczyły nas w Psychologji [1]), że władze duszy ludzkiej różnią się realnie od jej substancji. W Kosmologji zaś szczegółowej wykażemy, że siły fizyczne różnią się rzeczowo między sobą, a tem nie mogą się utożsamiać z substancją cielesną.

2. Chociaż siły różnią się rzeczowo od substancji, nie wynika stąd — jak się niektórym naszym przeciwnikom wydaje — żeby stanowiły w niej jakieś odrębne i samoistne czynniki. Siły wyłaniają się z substancji jako jej przypadłości (właściwości) i zależą od niej tak w istnieniu, jak w działaniu.

3. Jest rzeczą prawdopodobną, że substancje stworzone nie tylko stanowią podmioty sił, lecz także razem z siłami wpływają bezpośrednio na skutek. Wobec tego taki zachodziłby stosunek między substancją a jej siłą, jaki zachodzi między przyczyną główną a narzędziem: ta sama czynność pochodziłaby bezpośrednio od substancji i od siły. Hipoteza

---

operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur, quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia, sed solius Dei proprium est, ut sua essentia sit sua potentia".

[1]) Tom I, str. 50 i nn.

ta odpowiada dobrze nauce św. Tomasza [1]), według którego siły wypływają z substancji przez to, że ona jest „w pewien sposób czynna". Jeżeli substancja występuje czynnie przy powstaniu sił, może także razem z niemi brać odpowiedni udział w ich czynnościach.

ROZDZIAŁ III.

O przyczynie celowej.

Przyczyna sprawcza była pierwszą przyczyną zewnętrzną; drugą taką przyczyną jest przyczyna celowa *(causa finalis)* czyli cel *(finis)*. Przypatrzymy się naturze celu i jego podziałom, tudzież wykażemy, iż w świecie istnieją przyczyny celowe.

112. Natura celu. — Celem zowiemy to, dla czego coś się dzieje, czyli dla czego działa przyczyna sprawcza. Arystoteles [2]) określa go krótko: *τὸ οὗ ἕνεκα.*

Przyczynowość celowa objawia się najwyraźniej w działaniu ludzkiem. Tutaj też poznaje ją każdy z nas bezpośrednio przez doświadczenie wewnętrzne. Ilekroć działamy rozumnie, tylekroć mamy na myśli jakieś (rzeczywiste lub pozorne) dobro, które podnieca naszą wolę do pożądania, tudzież do spełnienia odpowiedniej czynności lub szeregu czynności, zmierzających do osiągnięcia tegoż dobra. Widać z tego, że cel istnieje najpierw w porządku tylko idealnym jako zamiar, że jednak przez działanie przyczyny sprawczej urzeczywistnia się później w porządku fizycznym. Słusznie tedy mówią scholastycy: *Finis est primum in intentione et ultimum in executione;* cel jest czemś pierwszem w zamiarze, a ostatniem w wykonaniu. Oczywistą jest rzeczą, że cel stanowi przyczynę, o ile istnieje w porządku idealnym, że natomiast cel urze-

[1]) S. th., I, q. 77, a. 6, ad 2 et 3.
[2]) Metaphys., l. I, c. 3 (str. 471).

czywistniony jest skutkiem przyczyny (sprawczej i) celowej. Nie potrzeba również tłumaczyć, iż, pożądając celu, pożądamy dobra, nie o ile ono jest przez nas poznane, ale o ile w rzeczywistości istnieje; innemi słowy, pożądamy nie poznania dobra, lecz dobra samego.

Skoro, jak się rzekło, przyczyna celowa podnieca do działania, mógłby ktoś wnosić, iż niema różnicy między nią a (sprawczą) przyczyną moralną, która także do działania pobudza [1]). W rzeczywistości wszakże cel różni się od przyczyny moralnej. Przyczyna moralna, jak niemal każda sprawcza, działa fizycznie [2]), bo namawia, zachęca, rozkazuje i t. p. Natomiast cel, istniejąc jedynie w porządku idealnym, nie jest zdolny do działania fizycznego. „Jeżeli zaś — zauważa trafnie Gutberlet [3]) — chciałoby się twierdzić, że cel ma w aktualnem poznaniu jakieś fizyczne istnienie i dlatego może, o ile jest poznany, działać, to i w tym wypadku nie mielibyśmy najpierw żadnej moralnej przyczynowości, przez którą jedno rozumne jestestwo działa na rozumne jestestwo drugie. Powtóre nie poznanie wywiera na wolę wpływ, właściwy celowi, tylko dobroć celu. Każda bowiem władza zostaje przez swój odpowiedni przedmiot pobudzona, jeżeli tenże dostatecznie do niej się zbliży. Zadaniem więc poznania jest: urzeczywistnić to połączenie dobra, będącego przedmiotem woli, z wolą; jest ono (poznanie) zatem jedynie warunkiem przyczynowości celowej“. Dodajmy do tego, że cel pobudza wolę do pożądania siebie, że natomiast przyczyna moralna pobudza wolę do pożądania nie siebie, lecz celu.

Ponieważ wszakże dobro poznane czyli cel pobudza wolę, a tem samem działa, na działaniu zaś polega istota

---

[1]) Zob. str. 236.

[2]) Powiadam: „niemal każda“, bo wyjątek stanowią przesłanki, które fizycznie nie wpływają na powstanie wyniku, jakkolwiek mogą być uważane za jego przyczynę sprawczą (zob. str. 220).

[3]) Allgemeine Metaphysik, wyd. 2, Monastyr 1890, str. 119 i n.

przyczynowości sprawczej, możnaby zarzucić, że cel nie różni się od przyczyny sprawczej wogóle. Ale łatwo na to odpowiedzieć. Pobudzanie celu, który w rzeczywistości nie istnieje, jest działaniem tylko w znaczeniu przenośnem. Jakoż przy pożądaniu celu działa fizycznie i właściwie tylko wola, a działa przez to, iż pożąda. Natomiast „działanie" celu zasadza się na tem, że, będąc poznanem przez rozum dobrem, stanowi rację pożądania, tudzież wyznacza temuż pożądaniu kierunek i nadaje mu gatunkowość czyli specyficzny charakter.

Z pojęciem celu łączy się ściśle pojęcie środka *(medium)*. Nazywamy zaś środkiem to wszystko, co służy do osiągnięcia celu. Cel jest pożądany i zamierzony dla siebie, natomiast środek jest pożądany i zamierzony dla czego innego, a mianowicie dla celu; tak np. używamy gorzkiego lekarstwa, aby odzyskać zdrowie. O stosunku, zachodzącym między celem a środkiem, mówią znane zasady: Środki są dla celu. Kto chce celu, chce także środków. Środki powinny być proporcjonalne do celu.

113. Podział celu. — Do najważniejszych gatunków celu należą następujące:

1. *Finis qui* i *finis cui.* Przez *finis qui* rozumiemy dobro, które jest pożądane. *Finis cui* — to podmiot, dla którego się pożąda owego dobra. Tak np. ubranie, które chcę kupić, jest *finis qui,* a osoba, dla której je kupuję, *finis cui.* Ponieważ *finis qui* odnosi się do *finis cui* czyli jest mu podporządkowany, przeto ten drugi cel, uważany formalnie, jest doskonalszy od pierwszego. Oba tworzą jeden cel konkretny; jeżeli bowiem do czegoś dążę, czynię to dla siebie lub dla kogo innego lub wogóle dla jakiegoś podmiotu.

Finis qui może być dwojaki: przedmiotowy i formalny. Pierwszym jest sama rzecz pożądana; drugim jej posiadanie. Cel przedmiotowy jest znowu albo taki, że go trzeba dopiero powołać do bytu *(f. efficiendus),* albo taki,

że go trzeba tylko posiąść *(f. obtinendus)*. Tamtym jest np. dom, który ma być wybudowany, tym — dom gotowy.

2. Cel dzieła *(f. operis)* i cel działacza *(f. operantis)*. Cel dzieła jest ten, do którego rzecz z natury swej zmierza; cel działacza — ten, który działacz przez swą czynność chce osiągnąć. Zwyczajnie działacz ma na oku cel, do którego z natury jest skierowana jego czynność; niekiedy jednak, nie poprzestając na tym celu, stawia sobie cel inny. Jałmużna np. zmierza z natury swej do wsparcia ubogiego, lecz może ktoś dawać jałmużnę nato, aby zyskał ludzką pochwałę.

3. Cel główny *(f. primarius)* i dodatkowy *(f. secundarius)*. Tamten jest zamierzony pierwszorzędnie i wprost, ten drugorzędnie i ubocznie. Bez tamtego nie byłoby wogóle pewnego działania; pod wpływem tego odbywa się działanie z większą ochotą. Tak np. głównym celem, do którego zmierza w walce dobry żołnierz, jest obrona Ojczyzny; dodatkowym — osobiste odznaczenie.

4. Cel najbliższy *(f. proximus)* i dalszy *(f. remotus)*. Cel najbliższy jest podporządkowany pod inny cel, ale nie ma pod sobą żadnego celu; natomiast celowi dalszemu są podporządkowane inne cele.

Cel dalszy może być znowu pośredni *(f. intermedius)* lub ostateczny *(f. ultimus)*. Jest pośredni, jeśli pod niego jest podporządkowany cel inny i jeśli on sam jest podporządkowany innemu celowi. Jest ostateczny, jeśli pod niego są podporządkowane inne cele, a on sam nie jest żadnemu celowi podporządkowany.

W celu ostatecznym można jeszcze rozróżnić cel absolutnie ostateczny i względnie ostateczny. Pierwszy nie jest podporządkowany żadnemu celowi w żadnym zakresie i pod żadnym względem. Takim celem wszelkiego stworzenia jest według teodycei chwała Boża. Drugi nie jest podporządkowany żadnemu innemu celowi w pewnym za-

kresie i pod pewnym względem. Tak np. dla prawdziwego patrjoty dobro Ojczyzny będzie celem względnie ostatecznym.

114. Istnienie przyczyn celowych. — Że wiele czynności ludzkich powstaje pod wpływem celu, na to godzą się wszyscy. Lecz teza perypatetyczno-scholastyczna, oparta na nauce Sokratesa i Platona, przedewszystkiem zaś Arystotelesa, sięga dalej, bo odnosi się do całego świata. Temu teleologicznemu zapatrywaniu, któremu hołdowali także stoicy, a które w nowożytnej filozofji podkreślał z naciskiem Leibniz [1]), sprzeciwia się mechanicyzm, odrzucający przyczyny celowe. Do mechanicyzmu przyznawali się dawni atomiści, zwłaszcza Leucyp i Demokryt, za którymi poszedł Epikur. W nowszych czasach lekceważyli badanie przyczyn celowych Bakon z Werulamu i Descartes [2]); Spinoza wykluczył bezwzględnie wszelką celowość z metafizyki. To samo czynią wszyscy materjaliści i pozytywiści. Tutaj też należy wymienić idealistów, którzy za Kantem powtarzają, że pojęcie celu jest subjektywną kategorją naszego myślenia, że my przez swoje myślenie wnosimy cele do przyrody.

Czy więc poza czynnościami ludzkiemi są w świecie cele? — Niezawodnie. Jak ludzie działają bardzo często dla pewnych celów, tak samo postępują nieraz zwierzęta. Oto biorę w obecności psa kawałek mięsa, kładę go na talerzu i umieszczam na stole. Jakżeż wobec tego pies się zachowuje? Spogląda na mnie i na talerz, obiega stół wokoło, szukając dogodnego dostępu do talerza, wyskakuje na stojące obok stołu krzesło, wyciąga głowę w kierunku talerza i za-

[1]) Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, tłum. Buchen-Cassirer, 2 t., Lipsk 1904—1906, t. I, str, 91 i n., tudzież t. II, str. 163 i nn.

[2]) Według pierwszego z nich (Bacon, Oeuvres, Paryż 1854, str. 100) badanie celów jest tak samo bezpłodne, jak poświęcona Bogu dziewica; zdaniem drugiego (Descartes, Principia philosophiae, pars I, n. 28) należy w rozważaniu natury powstrzymywać się od szukania celu, który Bóg przez jej stworzenie zamierzył.

biera z niego mięso. Czy to całe zachowanie się zwierzęcia, te ruchy jego nie świadczą, iż pies działa pod wpływem poznanego kawałka mięsa, który go nęci i pobudza do szeregu odpowiednich czynności, zmierzających do tego, aby posiąść pożądany pokarm? Nie chcemy przez to powiedzieć, jakoby zwierzęta miały pojęcie celu i środków, oraz poznawały zachodzący między środkami a celem stosunek jako taki, ale uważamy za rzecz pewną, iż działają dla celu poznanego i pożądanego zmysłowo. Nie koniec na tem. Z celowością spotykamy się na każdym kroku w królestwie roślinnem, a nawet nieorganicznem. Gdy człowiek buduje dom, to najpierw zakłada fundament, potem stawia ściany, a wkońcu nakrywa je dachem. Lecz to samo czyni raz po raz natura, rodząc drzewa, które najpierw zapuszczają korzenie, potem rosną w pień, a wkońcu pokrywają się liśćmi. W świecie mineralnym powtarzające się wciąż czynności prowadzą stale do pożytecznych wyników. Jeżeli fakta tego rodzaju świadczą o przyczynowym wpływie celu, gdy chodzi o działanie ludzi i zwierząt, to domagają się przyczyn celowych wszędzie, gdzie je spotykamy. Ponieważ zaś w roślinach i ciałach nieorganicznych niema ani poznania, ani opartego na niem pożądania, przeto ich przyczynowość celową trzeba ostatecznie przypisać Stwórcy, który stworzeniom dał razem z naturą odpowiednie dążności celowe.

Prawdy powyższe uzasadniliśmy obszernie w Kosmologji ogólnej [1]), wykazując, że w przyrodzie istnieje celowość, że jest zamierzona przez Boga i że jej najbliższa podstawa tkwi w samej naturze bytów stworzonych.

Tutaj, sięgając głębiej w istotę rzeczy, o którą chodzi, stawiamy za Arystotelesem [2]) i św. Tomaszem [3]) zasadę ogólną:

---

[1]) Str. 186—229.

[2]) Physic., II, c. 3.

[3]) S. c. gent., l. III, c. 2; S. th., I, q. 44, a. 4; tamże, I—II, q. 1, a. 2.

Wszelki działacz działa dla celu. Omne agens agit propter finem. Omne agens necesse est agere propter finem. Jak niema działania bez przyczyny sprawczej, tak niema go także bez przyczyny celowej. Spotkanie się dwóch przyczyn sprawczych i wywołany przez nie skutek mogą być przygodne czyli przypadkowe, atoli każda z tych przyczyn działa koniecznie dla jakiegoś celu.

Zasada przytoczona, zwana zasadą celowości, wynika z analizy pojęć: działania i celu, i dlatego zowie się słusznie analityczną. W rzeczy samej celem jest to, dla czego działacz działa, czyli jest ściśle oznaczona doskonałość, stanowiąca z natury swej jego dobro. Ponieważ to dobro odpowiada działaczowi, który znowu jest, dzięki swojej naturze, do niego skierowany, przeto działacz dąży do niego i działa, aby go osiągnąć. Innemi słowy, cel jest racją ściśle oznaczonej czynności działacza. Gdyby nie było celu, działacz byłby obojętny na działanie i niedziałanie, tudzież na kierunek i skutek swego działania, bo brakowałoby racji, dla którejby raczej działał, niż nie działał, oraz dla której działałby raczej tak, aniżeli inaczej. Stałość — jak się łatwo domyślić — wypływałaby wówczas z niestałości, porządek z nieporządku, doskonałość z niedoskonałości, większe z mniejszego [1]).

Podobną naukę spotykamy niekiedy także poza scholastyką. Tak np. E. von Hartmann wykazuje konieczność przyczyny celowej na prostym przykładzie przyciągania, zachodzącego między atomami. „Siła przyciągania — są jego słowa [2])—

[1]) „Si agens — twierdzi św. Tomasz (S. c. gent., l. III, c. 2) — non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid, per quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, qui dicitur finis eius".

[2]) Hartmann, Philosophie des Unbewussten, wyd. 7, Berlin 1876, t. II, str. 117.

atomu ciała dąży do tego, by zbliżyć do rzeczonego atomu wszelki inny atom; wynikiem tej dążności jest dokonanie, urzeczywistnienie tego zbliżenia. Należy tedy rozróżnić w sile samą dążność, jako akt czysty, i cel, do którego się zmierza, treść czyli przedmiot dążności... Gdyby ruch wywołany nie był zawarty w dążności, nie byłoby żadnego powodu, aby ta dążność sprawiała raczej przyciąganie, aniżeli co innego, np. odpychanie, aby się zmieniała z odległością raczej podług tego, aniżeli innego prawa... Dążność nie zmierzałaby do żadnego celu, nie miałaby żadnego przedmiotu, a skutkiem tego nie osiągałaby żadnego wyniku". „Pojmujemy jako rzecz konieczną — wyznaje również Feliks Ravaisson [1]) — żeby przyczyna obejmowała, z racją początku, także rację celu, do którego zmierza kierunek".

U w a g a. Z tego, cośmy w tym rozdziale powiedzieli, wynika, że cel nie tylko jest prawdziwą przyczyną, lecz także pośród przyczyn przyczyną najważniejszą czyli przyczyną przyczyn *(causa causarum)*. Jest prawdziwą przyczyną, bo stosuje się do niego jej definicja, która mówi, że przyczyną jest to, co wpływa na powstanie jakiej rzeczy. Jest przyczyną przyczyn, bo gdyby nie było celu, działacz nie działałby czyli nie byłby przyczyną sprawczą; gdzie zaś niema żadnego działania, tam niema także przyczynowości materji i formy, bo materja nie przyjmuje formy, a forma nie udoskonala materji.

---

[1]) Revue de Philosophie, 1925, nr. 5, str. 492.

CZĘŚĆ IV.

O doskonałości bytu.

Rozprawialiśmy dotąd o naturze bytu, jego pierwszych oznaczeniach i właściwościach transcendentalnych (część I), o najwyższych rodzajach bytu czyli o kategorjach (część II), tudzież o przyczynach tychże kategoryj (część III). W czwartej i ostatniej części przypatrzymy się nasamprzód doskonałości bytu wogóle, potem zastanowimy się osobno nad bytem nieskończonym i skończonym, a wreszcie będziemy mówili o bycie pięknym czyli o pięknie.

ROZDZIAŁ I.

O doskonałości wogóle.

Odpowiemy tu na pytania: Co jest doskonałość i jak się dzieli? Jakie są stopnie doskonałości?

115. Pojęcie doskonałości i jej podział. — 1. Wyjaśniając pojęcie dobra transcendentalnego, zaznaczyliśmy, iż byt jest dobry dlatego, że jest bytem czyli że posiada pewną doskonałość [1]). Wobec tego wszelkiemu bytowi przysługuje doskonałość, identyczna z dobrocią transcendentalną. Nadając tutaj temu wyrazowi znaczenie ściślejsze, które się zwyczajnie

[1]) Str. 105.

z nim łączy, możemy powiedzieć, że doskonałość jest pełnością bytu, która się należy jego naturze. W ten sposób nie tylko Bóg jest doskonały, lecz także wszelkie jestestwo, mające wszystko, czego się domaga jego istota. W rzeczach stworzonych spełnienie tego warunku poznajemy po tem, że byt osiąga swój cel. Jeżeli tedy stworzenie posiada wszystko, czego mu potrzeba do osiągnięcia celu, zowiemy je doskonałem. *Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος* — zauważa Stagiryta [1]). Oko np., które dobrze widzi, lub zegarek, który dobrze wskazuje godziny, są doskonałe.

2. Rozróżniamy doskonałość bytu całkowitą i częściową. Doskonałość częściowa *(perfectio partialis)* oznacza każdą rzecz poszczególną, wchodzącą w skład bytu pełnego, t. j. mającego wszystko, czego wymaga jego natura; przez zebranie wszystkich doskonałości częściowych powstaje doskonałość całkowita *(p. totalis)*.

a) Doskonałość całkowita dzieli się znowu na bezwzględną i względną. Tamta jest zbiorem wszelkich możliwych doskonałości częściowych bez ograniczenia. Taka bezwzględna doskonałość całkowita, która z istoty swej nie dopuszcza żadnego stopniowania, przysługuje wyłącznie Bogu. Względna doskonałość całkowita jest zbiorem doskonałości częściowych w jakimś bycie stworzonym. Posiada ona liczne stopnie tak co do rozciągłości, jak co do natężenia: co do rozciągłości, o ile może obejmować więcej lub mniej doskonałości częściowych; co do natężenia, o ile tę samą doskonałość całkowitą mogą w wyższym lub niższym stopniu mieć rozmaite byty, albo ten sam byt w rozmaitych czasach.

Przeciwieństwem tej podwójnej doskonałości całkowitej jest podwójna niedoskonałość: negatywna *(imperfectio negativa)* i prywatywna *(i. privativa)*. Negatywna stoi w przeciwieństwie do doskonałości bezwzględnej, a polega na samem

[1]) Metaph„ l. IV, c. 24 (str. 530).

zaprzeczeniu dalszej doskonałości i dlatego znajduje się w każdym bycie skończonym. Niedoskonałość prywatywna sprzeciwia się doskonałości względnej i stanowi brak pewnej doskonałości, która być powinna; w tem znaczeniu niedoskonały jest np. człowiek, który stracił rękę. Widać z tego, że niedoskonałość prywatywna utożsamia się ze złem [1]).

b) Doskonałość znowu częściowa jest albo czysta *(simplex, simpliciter simplex)*, albo mieszana *(mixta, secundum quid)*. Czysta zawiera w swem pojęciu tylko doskonałość, a więc nie mieści w sobie żadnej niedoskonałości. Czystemi doskonałościami są np. istnienie, życie, myślenie, chcenie i t. p. Natomiast wszelka inna doskonałość częściowa jest mieszana; taką doskonałością jest np. mieć ciało, spełniać czynności życia wegetatywnego, widzieć i wnioskować. Wnioskowanie — że objaśnię ten ostatni przykład — jest doskonałością, o ile jest poznaniem, łączy się jednak z niedoskonałością, o ile mieści w sobie pewną możność.

U w a g a. Trojakim sposobem może się mieścić wszelka doskonałość w bycie, do którego należy: formalnie, wirtualnie i eminentnie. Formalnie, jeśli istnieje według swej natury; tak istnieje np. rozum w człowieku, a duchowość w duszy ludzkiej. Wirtualnie, jeśli byt, w którym istnieje doskonałość, może ją urzeczywistnić; tak roślina istnieje w nasieniu, a życie wegetatywne w duszy rozumnej. Eminentnie, jeśli istnieje sposobem wyższym od formalnego; tak rozciągłość istnieje w Bogu, który przez swą niezmierzoność jest obecny wszędzie [2]).

116. Stopnie doskonałości. — Rozróżniamy następujące stopnie w doskonałości bytu: byt prosty i złożony, byt z siebie i pochodny, byt konieczny i przygodny, niezmienny i zmienny, nieskończony i skończony. Przypatrzmy się tym stopniom bliżej.

[1]) Zob. str. 113 i n.

[2]) Por. str. 250.

1. Byt prosty i złożony. — Prostem *(simplex)* zowiemy to, co nie ma części, a tem samem nie daje się na części rozłożyć. Przeciwnie, złożone *(compositum)* jest to, co się składa z części i może być na części podzielone. Pojęcie bytu prostego jest, jak widać z powyższego opisu, negatywne, ale rzecz, do której się ono odnosi, przedstawia się jako coś pozytywnego. Innemi słowy, prostota oznacza pewnego rodzaju doskonałość, a mianowicie doskonałość czystą, albowiem nie mieści w sobie żadnej niedoskonałości. Natomiast złożoność uchodzi słusznie za doskonałość mieszaną, gdyż zawiera w sobie niedoskonałość, t. j. zależność bytu złożonego od części i możliwość jego rozkładu. Wobec tego byt prosty jako taki jest doskonalszy, niż złożony.

Złożenie jest przedewszystkiem trojakie: fizyczne, metafizyczne i logiczne; odpowiada mu trojaka również prostota: fizyczna, metafizyczna i logiczna.

Złożenie fizyczne jest jedynem złożeniem, w którem części różnią się między sobą rzeczowo, a więc jedynem złożeniem realnem. Może ono być znowu trojakie: istotne, ilościowe i przypadłościowe. Pierwsze powstaje przez połączenie części istotnych, t. j. materji pierwszej i formy substancjalnej, tworzących zupełną istotę substancji cielesnej. W drugiem jednoczą się razem części ilościowe czyli całkujące *(partes integrantes)*, więc np. części rozciągłości, którą posiada kamień; w trzeciem — substancja i przypadłość, zatem np. ciało i jego kształt lub barwa.

Złożenie metafizyczne kojarzy części metafizyczne, będące realnie czemś jednem, a różniące się logicznie między sobą z doskonałą podstawą w rzeczy. Takie złożenie zachodzi np. w człowieku między częścią jego zmysłową a rozumną [1]).

Wreszcie w złożeniu logicznem rozum zespala części,

[1]) Zob. str. 95.

między któremi niema różnicy logicznej, opartej na doskonałej podstawie w rzeczy. Tak np. w pojęciu substancji łączą się byt i istnienie w sobie.

2. Byt z siebie i byt pochodny. — Byt z siebie *(ens a se)* nie zależy w swem istnieniu od nikogo i od niczego, ale ma w sobie czyli w swej istocie rację istnienia. Stąd zowie się słusznie bytem absolutnie niezależnym czyli absolutem. Nie wynika jednak z tego, żeby byt z siebie był swoją przyczyną; w takim bowiem razie — jak już wspomnieliśmy gdzie indziej [1]) — musiałby działać przed istnieniem, co jest oczywistą niedorzecznością. Byt pochodny *(ens ab alio)* nie posiada w sobie racji istnienia, lecz potrzebuje do istnienia innego bytu jako przyczyny.

Że w świecie istnieją byty pochodne, przekonywa nas na każdym kroku doświadczenie. O istnieniu bytu z siebie, Absolutu czyli Boga, poucza teodycea [2]); ona również wykazuje, iż Bogu przysługuje bezwzględna prostota [3]).

3. Byt konieczny i przygodny. — Bytem koniecznym *(ens necessarium)* zowiemy to, co nie może nie być, czyli co musi być. Byt niekonieczny albo przygodny jest ten, który może być i nie być, a tem samem jest obojętny na swoje istnienie i nieistnienie.

Pewnego rodzaju konieczność przyznaliśmy w swojem miejscu [4]) możliwym istotom rzeczy. Jakoż istoty te są konieczne w tem znaczeniu, że nie mogą nie być takie i nie mogą być niemożliwe, czyli muszą być możliwe. Tutaj, przeciwstawiając byt konieczny przygodnemu, mamy na myśli konieczność istnienia. W tem znaczeniu konieczne jest to, co nie może nie istnieć, czyli co musi istnieć.

Pojęta w ten sposób konieczność może być absolutna

---

[1]) Str. 239.
[2]) Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Przemyśl 1912.
[3]) Tamże, str. 113 i nn.
[4]) Zob. wyżej, str. 53.

czyli bezwzględna lub warunkowa. Absolutnie konieczne jest to, co musi istnieć mocą swej istoty, a więc niezależnie od wszelkiego warunku. To, co jest warunkowo konieczne, musi istnieć, ale zależnie od pewnej hipotezy. W tem znaczeniu wszelki byt pochodny koniecznie istnieje.

Byt absolutnie konieczny jest to samo, co byt z siebie. W rzeczy samej byt z siebie, mając rację istnienia w swej istocie, musi absolutnie istnieć. Gdyby bowiem nie istniał, istota owa byłaby i nie byłaby zarazem racją istnienia — z oczywistem pogwałceniem zasady sprzeczności. Odwrotnie, byt absolutnie konieczny jest bytem z siebie. Co bowiem istnieje z absolutną koniecznością, to nie może być bytem pochodnym. Istotnie byt pochodny nie ma racji istnienia w sobie, a tem samem może istnieć lub nie istnieć, czyli jest bytem niekoniecznym.

4. Byt niezmienny i zmienny. — Pierwszy wyklucza zmiany, drugi zmianom podlega. Zmianą zaś zowiemy przejście z jednego stanu czyli sposobu istnienia do drugiego. Stąd — jak się już powiedziało [1]) — do zmiany we właściwem słowa znaczeniu potrzeba trzech składników: terminu *a quo,* t. j. tego sposobu istnienia, który ustępuje, terminu *ad quem,* t. j. tego sposobu istnienia, który przybywa na miejsce ustępującego, i podmiotu, przechodzącego z jednego terminu do drugiego. Jeżeli coś tak przechodzi z jednego stanu w drugi, że tylko w jednym stanie jest czemś rzeczywistem, wówczas mówimy o zmianie niewłaściwej. Takiemi zmianami są stworzenie i unicestwienie.

Łatwo wykazać, że byt z siebie (a tem samem byt absolutnie konieczny) jest absolutnie niezmienny, czyli wyklucza wszelką zmianę właściwą i niewłaściwą. W istocie byt z siebie istnieje z absolutną koniecznością. Co zaś z taką koniecznością istnieje, to nie może ani nabyć, ani stracić istnienia, oraz

[1]) Str. 46.

musi istnieć w pewien oznaczony sposób, czyli nie może tego sposobu istnienia zmienić.

5. Byt nieskończony i skończony. — Ponieważ te dwa ostatnie stopnie doskonałości nasuwają pewne ważne zagadnienia, przeto zajmiemy się niemi w osobnym rozdziale.

ROZDZIAŁ II.

O nieskończoności i skończoności.

W rozdziale tym zastanowimy się najpierw wogóle nad naturą bytu nieskończonego i skończonego, potem nad genezą tych pojęć, wreszcie nad możliwością mnogości aktualnie nieskończonej.

I. Natura bytu nieskończonego i skończonego wogóle.

117. Byt nieskończony i skończony; podział pierwszego. — Nieskończonem *(infinitum)* zowiemy to, co nie ma końca, nie ma granicy. Przeciwnie to, co jest skończone, ma koniec, ma granicę. W znaczeniu pierwotnem skończoność odnosi się do ilości ograniczonej; w pochodnem oznacza wszelką ograniczoną doskonałość. Podobnie nieskończoność wyraża w znaczeniu pierwotnem ilość bez granic, a w pochodnem jakąkolwiek doskonałość bez granic.

Pojęcie skończoności jest częścią pozytywne, a częścią negatywne. Jest pozytywne, o ile wyraża pewien byt, pewną doskonałość; jest negatywne, o ile tej doskonałości stawia granicę, ponieważ granica z istoty swej przeczy dalszej doskonałości. Pojęcie nieskończoności jest pozytywne, a zarazem podwójnie negatywne. Jest pozytywne, bo przedstawia przedmiotowo byt pozytywny, jest podwójnie negatywne, bo zaprzecza granicy, będącej elementem negatywnym.

Byt skończony należy dobrze odróżnić od bytu oznaczonego *(ens determinatum)*. Byt bowiem oznaczony stoi w przeciwieństwie nie do bytu nieskończonego, lecz nieoznaczonego czyli niewyraźnego *(ens vagum, confusum)*. W rzeczy samej wszystko, co istnieje (a więc i istniejący byt nieskończony), jest oznaczone, gdyż aktualnie posiada pewną (skończoną lub nieskończoną) doskonałość, ale nie wszystko jest skończone. Z tego zaś wynika, że również nie można utożsamiać — o czem często zapominali filozofowie starożytni [1]) — bytu nieskończonego z nieoznaczonym.

Podobnie błędne jest mniemanie, jakoby byt nieskończony był to samo, co byt, poza którym niema nic. Panteiści, którzy w ten sposób określają nieskończoność, mieszają mylnie nieskończoność z bytem wszelkim czyli z wszystkością [2]).

2. Istotę bytu nieskończonego dają lepiej poznać jego podziały.

a) Rozróżniamy tedy najpierw byt absolutnie i względnie nieskończony. Byt absolutnie nieskończony, zwany także bytem poprostu nieskończonym *(infinitum simpliciter)*, posiada nieskończoność pod każdym względem czyli posiada wszelką doskonałość bez granic; taka nieskończoność przysługuje jedynie Bogu. Byt względnie nieskończony jest nieskończony tylko pod pewnym względem (*i. secundum quid*). W tem znaczeniu mówimy np. o mnóstwie nieskończonem lub o linji nieskończonej.

b) Powtóre rozróżniamy byt nieskończony aktualnie (*i. in actu*) i w możności, potencjalnie (*i. in potentia*). Tamten faktycznie nie ma granic, jak Bóg lub nieskończona mno-

---

[1]) Zob. Stöckl-Wohlmuth, dz. przyt., t. II, str. 124.

[2]) Przyznajemy wszakże, że poza bytem nieskończenie doskonałym nie może być nic, coby się w nim nie zawierało albo formalnie, albo wirtualnie i eminentnie. Zob. Wais, Czy i jaki jest Bóg? Strona 105 i n.

gość, istniejąca cała równocześnie. Ten faktycznie jest skończony, lecz może się bez końca powiększać, chociaż mimo to nigdy nie stanie się aktualnie nieskończonym. Tak np. mnóstwo aktów, spełnianych przez duszę nieśmiertelną, a więc istniejącą bez końca, jest nieskończone w możności [1]). Byt nieskończony w możności nosi właściwszą nazwę bytu nieokreślonego *(ens indefinitum)*.

Nie można tedy mieszać bytu aktualnie nieskończonego z bytem nieokreślonym; pierwszy nie ma granicy, drugi ma, lecz zmienną. „W naturze — powiada Mercier [2]) — wszelki byt albo ma granicę, albo jej nie ma, zatem jest skończony albo nieskończony... Byt nieokreślony nie istnieje jako taki. Byt nieokreślony jest dziełem myśli. Oto obwód koła, a w tym obwodzie wielobok wpisany. Liczba boków tego wieloboku może ciągle wzrastać. Im więcej będzie wzrastała, tem bardziej wielobok będzie się zbliżał do obwodu koła, atoli nigdy się z nim nie zleje. Obwód wieloboku wpisanego jest zmienną, obwód koła jest, w języku geometrów, jej granicą. Stosunek pomiędzy zmienną a jej granicą jest ilością, która może się stać tak małą, jak kto chce, może się zbliżać nieokreślenie do jedynki, atoli nigdy wielobok regularny, jakakolwiek jest liczba jego boków, nie będzie obwodem koła, nigdy różnica między zmienną a jej granicą nie da się sprowadzić do zera, ale będzie zawsze ilością skończoną". Wzrastająca tedy liczba boków wieloboku, o którym mowa, jest nieskończona tylko w możności.

Taka nieskończoność przysługuje także naturalnemu szeregowi liczb (1, 2, 3, 4... ∞); taką nieskończoność możemy przyjąć w każdej skończonej wielkości, dającej się

---

[1]) Scholastycy zowią byt aktualnie nieskończony także *infinitum categorematicum,* a byt w możności nieskończony — *infinitum syncategorematicum.*

[2]) Métaphysique générale, str. 190.

dzielić bez końca na części proporcjonalne (t. j. na połowy, które się znowu dzielą na połowy i t. d.)[1]).

II. W jaki sposób przychodzimy do pojęcia bytu nieskończonego?

118. Rozmaite zapatrywania. — Mamy niewątpliwie pojęcie nieskończoności; w przeciwnym razie nie moglibyśmy o niej myśleć i mówić. Ale trudniej odpowiedzieć na pytanie, skąd się to pojęcie u nas bierze. Toż spotykamy tutaj rozmaite zapatrywania, z których wymienimy najważniejsze.

Jedni sądzą, że pojęcie nieskończoności jest wrodzone. Tu należy przedewszystkiem Descartes[2]). Pojęcie nieskończoności — uczy filozof francuski — musi być wcześniejsze, aniżeli pojęcie skończoności, kładące bytowi granice; nie potrafilibyśmy bowiem kłaść granic, gdybyśmy wpierw nie mieli pojęcia nieograniczenia czyli nieskończoności, które zatem musi być zgóry przez Boga, jako przez byt nieskończenie doskonały, dane. Podobnie utrzymują Malebranche[3]) i Gerdil, tudzież ontologiści (Gioberti, Fabre, Ubaghs), utożsamiający pojęcie nieskończoności z przysługującą nam, według ich mniemania, intuicją Boga.

Natomiast pozytywiści i sensualiści nauczają za Lockem[4]), że pojęcie nieskończoności powstaje przez ustawiczne dodawanie bytów skończonych albo przez ustawiczne odsuwanie granicy od bytu skończonego.

Wreszcie według scholastyków byt nieskończony mo-

---

[1]) „Das mathematisch Unendliche ist eine Grösse, welche über (Unendlichgrosses) oder unter (Unendlichkleines, Infinitesimales) jeder endlichen Anzahl liegt, dabei aber immer noch vermehrbar oder verminderbar gedacht werden kann“ (Eisler's Handwörterbuch der Philosophie, na słowo: Unendlich).

[2]) Méditations, méditation 3-e (t. IX, str. 37 i nn.).

[3]) Recherche de la vérité, str. 253 i nn.

[4]) Dz. przyt., t. I, ks. II, r. 17, n. 1 i nn., str. 276 i nn.

żemy poznać i poznajemy rzeczywiście z bytu skończonego przez zaprzeczenie granic tegoż bytu.

Dwa pierwsze zapatrywania odrzucamy, a idziemy za ostatniem.

119. Krytyka dwóch pierwszych zapatrywań. — 1. Kartezjusz i ontologiści wychodzą z założenia, iż pojęcie bytu skończonego nie może nas przyprowadzić do pojęcia nieskończoności. Że to założenie jest mylne, okaże uzasadnienie tezy scholastycznej. W tem miejscu zaznaczymy przeciw Kartezjuszowi, że niema żadnych pojęć wrodzonych, że tedy niema także wrodzonego pojęcia nieskończoności. Na dowód tego wystarczy fakt, iż poznanie naszego rozumu opiera się na poznaniu zmysłowem [1]). Tak samo nie możemy przyznać słuszności ontologistom, gdy nam prawią o intuicji bytu nieskończonego czyli Boga; świadomość przeczy istnienia takiej intuicji [2]).

2. Myli się również Locke: według naszego przekonania, do bytu nieskończonego nie możemy przyjść przez ustawiczne dodawanie bytów skończonych. Jakoż byt nieskończony nie ma żadnej granicy, gdy przez dodawanie, o którem mowa, powstaje koniecznie coś ograniczonego. To bowiem, do czego coś dodajemy, ma granicę, skoro jest skończone; podobnie ma granicę to, co dodajemy, skoro także jest skończone. Stąd i suma musi być skończona. Będzie ona niezawodnie większa, niż części składowe, a jej granica będzie leżała dalej, aniżeli granice owych części, lecz będzie koniecznie ograniczona. I niech nikt nie mówi, że ograniczenie jest usunięte przez ustawiczne dodawanie, ponieważ przez takie dodawanie powstaje tylko byt nieokreślony, któremu w rzeczywistości — jak się rzekło — przysługuje skończoność. Widać z tego, iż Locke miesza niebacznie w swej teorji byt nieokreślony z nie-

---

[1]) Zob. Wais, Psychologja, t. II, str. 124 i nn.
[2]) Tamże, str. 134 i nn.

skończonym. Stąd stoi niewzruszony stary pewnik: *Finitum per additionem finiti non potest evadere infinitum.*

120. Uzasadnienie tezy scholastycznej. — 1. Przedewszystkiem zaznaczamy przeciw obrońcom zapatrywań, któreśmy odrzucili, że możemy z bytu skończonego poznać byt nieskończony. Pojęcie bowiem bytu nieskończonego składa się z trzech pojęć: pojęcia bytu, pojęcia granicy i pojęcia zaprzeczenia granicy. Do tych zaś pojęć mogą nas, dzięki zdolności do abstrakcji, którą niewątpliwie posiada nasz rozum, przyprowadzić rzeczy skończone. W istocie najpierw możemy z rzeczy skończonych dojść do pojęcia bytu wogóle, gdyż każda rzecz, którą spotykamy w świecie, przedstawia coś pozytywnego. Powtóre możemy z tychże rzeczy utworzyć sobie pojęcie granicy wogóle. Wszak każda z nich ma jakąś granicę; krom tego widzimy, że jedne byty są ograniczone w stosunku do innych: minerał np. jest mniej doskonały, niż roślina, roślina mniej — niż zwierzę, a zwierzę mniej — niż człowiek. Nakoniec możemy sobie urobić ogólne pojęcie zaprzeczenia granicy, skoro rozum nasz, jak umie abstrahować od cech indywidualnych, tak też od wszelakiego kresu.

2. Co więcej, rozum ludzki faktycznie dochodzi do pojęcia nieskończoności z tego, co jest skończone. Przemawiają za tem dowody następujące:

a) To wcześniej poznajemy, od czego się zaczyna nasze poznanie, oraz co jest właściwym, pierwszorzędnym, bezpośrednim i proporcjonalnym przedmiotem naszego rozumu. Lecz rozum nasz, opierając się na zmysłach, rozpoczyna poznanie od rzeczy materjalnych, które są skończone. Z drugiej strony za właściwy, pierwszorzędny, bezpośredni i proporcjonalny jego przedmiot należy uważać — jak wykazaliśmy w Psychologji [1]) — istotę rzeczy materjalnych, a więc skończonych.

---

[1]) T. II, str. 107 i nn.

b) Tak rzeczy poznajemy, jak je nazywamy, czyli ze sposobu nazwania rzeczy możemy wnosić o sposobie ich poznania. Stąd znana zasada: „Lex loquendi est lex cogitandi". Otóż jest rzeczą oczywistą, że wyraz „skończony" jest wcześniejszy, niż wyraz: „nieskończony". Więc także pojęcie bytu skończonego należy uważać za wcześniejsze od pojęcia bytu nieskończonego. Przemawia za tem również fakt, iż pierwsze z tych pojęć przewyższa jasnością drugie.

III. Czy mnogość aktualnie nieskończona jest możliwa?

121. Istota zagadnienia i rozmaitość zapatrywań.— 1. Najpierw przypominamy, że mnogości czyli mnóstwa nie należy mieszać z liczbą, która z istoty swej wyklucza nieskończoność. Chodzi tedy o możliwość aktualnej nieskończoności nie liczby, lecz mnóstwa.

2. Odpowiedź na powyższe pytanie należy niewątpliwie do najtrudniejszych w metafizyce; niema bowiem wspólnej miary między naszym rozumem skończonym a nieskończonością. Nic tedy dziwnego, że od wieków trwa nierozstrzygnięta walka między finitystami a infinitystami: pierwsi mniemają, iż w pojęciu mnóstwa aktualnie nieskończonego mieści się sprzeczność; drudzy tej sprzeczności nie widzą. Św. Tomasz okazuje tutaj widoczną chwiejność. W Sumie teologicznej [1]) np. oświadcza się przeciw możliwości mnóstwa aktualnie nieskończonego, natomiast w dziełku (napisanem około 1264 r.): „De aeternitate mundi contra murmurantes" pisze: „Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu". Większa część scholastyków idzie tutaj za Sumą teologiczną. Na czele zaś infinitystów stoją z dawniejszych: Toletus i Vasquez [2]), a w naszych czasach:

[1]) I, q. 7, a. 4.

[2]) Niektórzy przytaczają tu także Szkota. Van de Woestyne

Gutberlet [1]), Mercier [2]) i Nys [3]). Poza scholastyką do tegoż obozu należą Descartes, Spinoza, Leibniz, wybitny matematyk niemiecki Georg Cantor, tudzież znani filozofowie francuscy A. Fouillée, Milhaud i L. Couturat [4]).

122. Nasze mniemanie. — Przyłączamy się do infinitystów, ale nie mamy wcale zamiaru pozytywnie uzasadniać możliwości mnóstwa aktualnie nieskończonego; poprzestajemy raczej na wykazaniu, że dowody, przytaczane przez przeciwników, nie świadczą o wewnętrznej niemożliwości rzeczonego mnóstwa, czyli o sprzeczności, tkwiącej w pojęciu tegoż mnóstwa. Najgłówniejsze zaś dowody finitystów są następujące:

a) Wszelka mnogość musi należeć do jakiegoś ściśle oznaczonego gatunku mnogości. Lecz rozmaite gatunki mnogości są te same, co rozmaite gatunki liczby, zależne zawsze od jej ostatniej jednostki. Skoro zaś żaden gatunek liczby nie może być nieskończony, przeto to samo należy powiedzieć o każdym gatunku mnogości.

Właśnie — odpowiadamy na to — według nas gatunki liczby różnią się od gatunków mnóstwa. Liczba bowiem, jakeśmy zaznaczyli, zamyka się ostatnią jednostką, a tem samem tworzy sumę skończoną, gdy mnóstwo jest zbiorem wielu różnych bytów, który nic nam nie mówi o tem, ile się w nim mieści jednostek. Krótko mówiąc, dowód przeciwników miesza mnogość z liczbą.

(Cursus philosophicus, t. I, Mechlin 1921, str. 467) powiada o nim: „Scotus problematicus videtur".

[1]) Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet, Moguncja 1878; Allgemeine Metaphysik, wyd. 2, Monastyr 1890, str. 166 i nn.

[2]) Métaphysique générale, str. 191 i nn.

[3]) La notion de temps, str. 159 i nn.; La notion d'espace, str. 335 i nn. — Do tego zapatrywania przyznaje się F. Sawicki w swej ostatniej pracy p. t.: Die Gottesbeweise, Paderborn 1926. Zob. str. 90 i nn.

[4]) Pośród finitystów godni są wzmianki: Veronnet, Charles Renouvier, A. Cauchy i H. Poincaré.

b) Mnogość aktualnie nieskończona powstawałaby albo przez dodawanie jednostek albo przez jednorazowe utworzenie nieskończoności. Lecz obie hipotezy są wewnętrznie niemożliwe. Dodając rzecz skończoną do skończonej, nie otrzymamy nigdy bytu nieskończonego. Nie może też nieskończoność powstać odrazu, „quia de ratione multitudinis est constare ex unis, quorum unum non est alterum“ [1]).

Niezawodnie, stwierdziliśmy wyżej sami, że mnogość aktualnie nieskończona nie może powstać przez dodawanie jednostek. Wszelako nie widzimy w tem żadnej sprzeczności, żeby taka mnogość, w przeciwieństwie do liczby, powstała odrazu. Nie widzimy jej w szczególności w twierdzeniu, iż mnogość z istoty swej składa się z jednostek wyróżnionych.

c) To jest aktualnie nieskończone, czego nie można ani powiększyć, ani zmniejszyć. Tymczasem niema takiego mnóstwa, któreby wykluczało wszelkie powiększenie i zmniejszenie: do każdego mnóstwa można dodać np. jedynkę i od każdego można ją odjąć.

Rzeczywiście, to, co jest aktualnie nieskończone pod każdym względem czyli co jest nieskończenie doskonałe, nie może podlegać ani zwiększeniu, ani zmniejszeniu. Czy jednak do mnogości nieskończonej w pewnym kierunku nie można nic dodać? Przypuśćmy, że mam po obu stronach swego ciała szereg lip, ciągnący się w linji prostej na prawo i na lewo bez końca. Choć mnóstwo lip będzie w tym szeregu aktualnie nieskończone, mogę bez żadnej sprzeczności dodać do niego, jeśli między lipami są wolne miejsca, nie tylko lipę jedną, lecz tyle, ile mi się podoba. I odwrotnie szereg lip nie przestanie być nieskończonym, choć usunę z niego pewne lipy; powstaną przez to przerwy, lecz mimo to szereg będzie się ciągnął dalej po obu moich stronach bez końca.

d) Z danej dopiero co odpowiedzi wynika, że mogą być mnóstwa nieskończone rozmaitej wielkości, czyli że jedna

[1]) Hugon, Metaphysica, II p., Metaphysica ontologica, I, str. 194.

mnogość nieskończona może być większa, aniżeli druga, także nieskończona. Czy to możliwe? Czy się nie mówi słusznie, że mnóstwo aktualnie nieskończone jest to, od którego niema większego?

Według naszego zapatrywania, rozmaite mnóstwa nieskończone mogą rzeczywiście mieć rozmaitą wielkość. Choć bowiem wszystkie wykluczają w ten sam sposób granice, to jednak mogą się różnić między sobą zawartością, o ile jedno nieskończone mnóstwo może mieścić w sobie więcej jednostek, aniżeli drugie. Gdyby istniało nieskończone aktualnie mnóstwo lip, istniałoby także nieskończone mnóstwo ich gałęzi i liści, przyczem jest rzeczą oczywistą, iż nieskończone mnóstwo liści byłoby większe od nieskończonego mnóstwa gałęzi, a nieskończone mnóstwo gałęzi od nieskończonego mnóstwa lip.

Czy jednak — powtarzają zarzut finityści — ostoi się wobec tego uznana powszechnie zasada, która głosi: Nie może być nic większego od nieskończoności? — Niezawodnie, byle była należycie tłumaczona. Najpierw mnóstwo nieskończone jest rzeczywiście większe, aniżeli wszelka liczba, która musi być skończona. Powtóre nie może być nic większego od nieskończoności jako takiej; innemi słowy, mnogość aktualnie nieskończona, formalnie wzięta, t. j. o ile wyklucza wszelką granicę, nie dopuszcza żadnej innej nieskończoności większej tak, żeby pierwsza dała się wyczerpać wcześniej, aniżeli druga. Żadna bowiem nieskończoność nie może być wyczerpana, czyli żadnej nieskończoności przejść nie można — infinitum pertransiri nequit. Atoli mnogość nieskończona, uważana materjalnie, czyli co do swej zawartości jednostek, z których się składa, godzi się z nieskończonością większą. Taką materjalną nieskończoność przedstawiają właśnie podane wyżej przykłady (nieskończone mnóstwo lip, gałęzi i liści). I niech nikt nie zarzuca, że nieskończoność mniejsza jest tem samem skończona. Jednostki bowiem, któremi nieskoń-

czoność większa przewyższa mniejszą, nie znajdują się wcale poza granicą tej drugiej, gdyż ta nieskończoność, jakkolwiek mniejsza, ciągnie się także bez końca.

e) Nieskończone aktualnie mnóstwo nie może być podzielone na mnóstwa nieskończone. Stanowi ono bowiem całość, całość zaś musi być większa od każdej swej części. Nieskończone tedy mnóstwo mogłoby być podzielone tylko na skończone mnóstwa, a tem samem składałoby się z mnóstw skończonych, co mieści w sobie sprzeczność.

Owszem, nieskończone mnóstwo można podzielić na inne mnóstwa nieskończone, które jednak nie będą w tem samem znaczeniu nieskończone, jak pierwsze mnóstwo. Wobec tego łatwo zrozumieć, że nauka infinitystów nie narusza zasady, iż całość jest większa od swej części.

U w a g i: 1. To, cośmy powiedzieli o mnóstwie aktualnie nieskończonem, stosuje się także do aktualnie nieskończonej wielkości czyli rozciągłości. Jak tedy np. może być więcej mnogości aktualnie nieskończonych, tak też może być więcej aktualnie nieskończonych rozciągłości. Natomiast jak mnogość, aktualnie nieskończona pod każdym względem, byłaby jedna, tak rozciągłość, aktualnie nieskończona we wszystkich wymiarach, byłaby również tylko jedna [1]).

2. Nie widząc wewnętrznej sprzeczności w mnóstwie aktualnie nieskończonem, nie widzimy jej także ani w odwiecznem stworzeniu jestestw trwałych [2]), ani w nieskończonej rozciągłości świata materjalnego [3]).

3. Wielu przyznaje razem z nami, że mnóstwo aktualnie nieskończone istnieje w rozumie Bożym w postaci bytów możliwych, lecz uważa za niemożliwość istnienie takiego mnóstwa w rzeczywistości.

---

[1]) Por. Langenberg, Des hl. Thomas Lehre vom Unendlichen und die neuere Mathematik (Philos. Jahrbuch, 1917, zesz. I i II).

[2]) Wais, Kosmologja, cz. I, str. 115.

[3]) Tamże, str. 44 i nn.

Według naszego mniemania, zachodzi tu brak konsekwencji. Istotę bowiem Bożą naśladują kopje, zwane bytami możliwemi *(possibilia)*, których mnóstwo jest w rozumie Bożym aktualnie nieskończone. Jakoż nieskończona istota Boża może być na zewnątrz w nieskończone sposoby naśladowana; z drugiej strony Bóg poznaje owe nieskończone sposoby nie kolejno, lecz równocześnie i to z całą ich indywidualnością [1]). Lecz jeżeli mnóstwo aktualnie nieskończone może istnieć albo raczej istnieje w porządku idealnym, czemu nie mogłoby istnieć także *a parte rei?* Czy odwrotnie mogłoby istnieć w Bogu, gdyby jego pojęcie mieściło w sobie sprzeczność? [2]).

ROZDZIAŁ III.

O pięknie.

123. Uwagi wstępne. — 1. Wszyscy ludzie mówią o pięknie, stosując tę nazwę do rozmaitych przedmiotów. Piękny jest np. kłos pszeniczny lub kwiat różany, piękne są pewne motyle i ptaki, piękne niektóre osoby; piękny zasiany gwiazdami strop niebieski wśród nocy pogodnej, piękne morze bezbrzeżne, piękne widoki górskie, piękne wschody i zachody ognistego słońca. Zapatrywanie Hegla, który z lekceważeniem rozprawiał o piękności natury, jest wyjątkowe. Z drugiej strony pięknemi zowiemy również wiele rzeczy,

[1]) „Medium illud — uczy św. Tomasz (Quaestiones disputatae, De veritate, q. 2, a. 9) — quod Deus cognoscit, scilicet essentia sua, est infinitorum similitudo, quae ipsam imitari possunt; nec tantum quantum ad id, quod commune est eis, sed etiam quantum ad ea, quibus ad invicem distinguuntur... Unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum". Że Bóg poznaje nieskończone aktualnie mnóstwo rzeczy, uczą także: Augustyn, Albert W., Bonawentura, Molina, Toletus, Vasquez, Franzelin, Kleutgen i inni.

[2]) Zob. Remer, Cosmologia, wyd. 4, Rzym 1921, str. 151 i n.; tenże, Theologia naturalis, wyd. 4, Rzym 1922, str. 107 i nn.

pochodzących od ludzi. Piękny jest Pan Tadeusz Mickiewicza, piękny kościół dominikanów we Lwowie, piękny Hołd Pruski Matejki, piękny marmurowy Mojżesz Michała Anioła, piękne Nokturny Szopena. Niekiedy mówimy także o kopji obrazu, o fotografji, o stole lub krześle, o ubraniu i t. p. rzeczach, że są piękne. Tylko Platon, acz nie bez podstawy uchodzi za ojca estetyki, nie doceniał, ze względów metafizycznych, piękna w utworach ludzkich.

2. Przykłady powyższe wskazują, iż słusznie rozróżniamy piękno przyrody i piękno dzieł ludzkich czyli sztuki. To drugie piękno, zwane często artystycznem, jest dla nas przystępniejsze i zrozumialsze, aniżeli pierwsze. Pochodząc bowiem od człowieka, nosi na sobie jego znamię i dlatego silniej przemawia do ludzi, zwłaszcza, że takie jest jego przeznaczenie. W rzeczy samej artysta tworzy dzieło, aby wyrazić piękno, które ma się podobać ludziom. Stąd, jak doświadczenie uczy, ludzie prości są zwyczajnie bardzo wrażliwi na piękno sztuki, a obojętni na najwspanialsze okazy piękna przyrody. Aby należycie odczuć i ocenić piękno należących do niej tworów, potrzeba do tego wyższej kultury. „Jest to fakt powszechny — powiada Karol Lalo [1]) — że natura nasuwa człowiekowi interes estetyczny — tylko w okresach bardzo cywilizowanych". Łatwo z tego zrozumieć, dlaczego piękno w sztuce uchodzi za prawidło piękna wogóle; stąd też mówiąc o pięknie, mamy na oku przedewszystkiem piękno sztuki.

3. Uznając piękno w sztuce i naturze, nie twierdzimy — co czynią za Plotynem Jungmann [2]), Stöckl, Michelitsch, Maritain i inni — żeby wszystko było piękne, czyli żeby przymiot piękna był transcendentalny, jak jedność, prawdziwość i dobroć. Przeciwnie z ogółem ludzi mniemamy, że i w na-

[1]) Beauté naturelle et beauté artistique (Revue Philosophique, t. LXVII, Paryż 1909, str. 499).

[2]) Aesthetik, wyd. 3, Fryburg 1886, t. I, str. 161 i nn.

turze i wśród dzieł ludzkich spotykamy rzeczy pod względem estetycznym obojętne, a nawet brzydkie.

Po tych ogólnych uwagach zastanowimy się najpierw nad tem, gdzie istnieje piękno, czy poza nami, czy w nas, czy, innemi słowy, jest rzeczywistym przymiotem bytów, jak uczy objektywizm, czy tylko naszym psychicznym płodem, jak chce subjektywizm. Za objektywizmem przemawia zdrowy rozsądek; ponieważ jednak przeważna większość dzisiejszych estetyków broni subjektywizmu, przeto zatrzymamy się dłużej nad rozmaitemi teorjami subjektywistycznemi, aby je bliżej poznać i ocenić. Powtóre, broniąc zasadniczo objektywizmu, wskażemy także jego błędne formy, tudzież zaznaczymy ogólnie subjektywną stronę piękna. Dalej omówimy szczegółowo tak przedmiotowe, jak podmiotowe jego czynniki, i przypatrzymy się krytycznie rozmaitym jego definicjom. Na końcu zajmiemy się różnorodnością piękna.

I. Subjektywizm.

Z licznych postaci skrajnego subjektywizmu, uważającego piękno przedmiotowe za złudzenie, uwzględnimy tylko najważniejsze.

124. Rozmaite teorje subjektywizmu. — 1. W Niemczech najwięcej rozpowszechniona jest teorja estetyki psychologicznej, zwana teorją wczuwania estetycznego lub krótko wczuwaniem *(Einfühlung)*. Za najgłówniejszego przedstawiciela tego kierunku uchodzi Teodor Lipps [1]), profesor filozofji w Monachjum; Lippsowi wtóruje Volkelt [2]). Wczuwanie, o którem tu mowa, polega na tem, że nasze stany i przeżycia psychiczne, nasze przedewszystkiem uczucia przenosimy na otaczające nas przedmioty. Cały proces wczuwania można

[1]) Aesthetik, 2 części, Hamburg i Lipsk 1903—1906, *passim*, przedewszystkiem zaś cz. I, str. 96 i nn., tudzież cz. II, str. 398 i nn.

[2]) System der Aesthetik, t. I, Monachjum 1905, str. 212—300.

w myśl Lippsa rozłożyć na trzy etapy. Najpierw pod wpływem jakiegoś dzieła sztuki lub jestestwa natury powstaje w nas samorzutnie pewna emocja, pewna dążność, pewien ruch: na widok np. stojącej kolumny prostujemy się, a na widok linji poziomej rozciągamy się; uśmiechamy się wobec róży, wzdychamy razem z wiatrem, chmurzymy się z chmurą. W drugim etapie umiejscawiamy swój stan wewnętrzny w rzeczach zewnętrznych: w barwach obrazu odczuwamy wówczas ciepło i życie, które w rzeczywistości są naszem ciepłem i życiem; w dźwiękach muzyki odczuwamy naszą radość lub nasz smutek. Wkońcu następuje sympatyczna kontemplacja przedmiotu, z którym się czujemy najściślej zespoleni, a nawet utożsamieni: rozważając przedmiot, znajdujemy w nim odbite, jakby w powiększającem zwierciedle, własne uczucia. Wtedy doznajemy rozkoszy estetycznej. Wobec tego piękno jest potwierdzeniem naszego życia, odczutem w rozważaniu pewnego przedmiotu [1]).

2. We Francji wyznaje pokaźna liczba filozofów sztuki estetykę socjologiczną, która w działaniu ludzkiem widzi tylko wartości społeczne, t. j. przynoszące pożytek nie osobnikom, lecz społeczności. Takiemi wartościami według wspomnianego już wyżej Karola Lalo [2]), głównego teoretyka estetyki społecznej, są sądy o moralności i pięknie. Jak więc czyn jest moralnie dobry, gdy go za taki uznaje sąd sumienia zbiorowego, tak dzieło sztuki jest piękne dzięki odnośnemu sądowi publiczności, która je podziwia. Łatwo z tego wysnuć wniosek, że za zmianą sądu powszechnego o normie piękna, idzie także zmiana piękna samego. Stąd to, co było piękne dla Greków,

---

[1]) Obok teorji wczuwania ma w Niemczech wielu zwolenników t. zw. teorja normatywno-krytyczna, której głównym filarem jest Jonasz Cohn (Allgemeine Aesthetik, Lipsk 1901). Teorja ta stoi i upada razem z kantyzmem, na którym się opiera. Zob. artykuł Rubczyńskiego p. t.: Estetyka Cohna (Przegląd Powszechny, t. 98, 1913, str. 36 i nn.).

[2]) L'esthétique expérimentale contemporaine, Paryż 1908.

przestało niem być dla nas; co przez nas jest uznawane za piękne, nie będzie bez wątpienia piękne dla przyszłych pokoleń. Stąd też wszelkie innowacje, chociaż je ich autorowie uznają za piękne, nie są jeszcze piękne, lecz stają się niemi, o ile zyskują uznanie publiczności. Krótko mówiąc, pięknem artystycznem rządzi czysty relatywizm.

3. Podobny relatywizm artystyczny spotykamy w estetyce pragmatycznej. Wiadomo, że pragmatyzm Williama Jamesa, F. C. S. Schillera i innych uważa za prawdziwe sądy, które prowadzą do praktycznych konsekwencyj, a mianowicie przynoszą życiu indywidualnemu lub społecznemu korzyść. Ponieważ zaś to, co jest korzystne dziś, może być szkodliwe jutro, przeto prawda się zmienia. Wobec tego — łatwo to zrozumieć — zmieniają się także sądy o pięknie.

125. Krytyka teoryj subjektywistycznych. — 1. Rozpoczynamy ją od teorji wczuwania. Przyznajemy, że wczuwanie odgrywa pewną rolę w życiu naszem wogóle, a przy ocenie piękna w szczególności: ta sama melodja może mi się wydać wesołą, gdy jestem wesół, a smutną, gdy jestem smutny; w chwili wielkiego nieszczęścia będę obojętny wobec pierwszorzędnego dzieła sztuki. Atoli nie można się zgodzić na powiedzenie Lippsa, jakoby wczuwanie było w pięknie czemś najważniejszem lub żeby stanowiło jego istotę. Najpierw bowiem w zwyczajnych warunkach świadomość nic mi nie mówi o tem, żebym przenosił swe stany psychiczne na otaczające mnie rzeczy i widział w nich jaźń własną. Rozkoszuję się np. całemi godzinami pięknym krajobrazem bez tego rodzaju projekcji. Nie ja wypełniam sobą przedmiot piękny, ale przeciwnie raczej on wchodzi do mej świadomości, o ile jest przeze mnie poznany i dzieli się jako taki ze mną swoją doskonałością. Powtóre gdyby piękno polegało na wczuwaniu, wszelka technika w dziełach sztuki byłaby obojętna, a nawet zbyteczna. Mógłbym więc doznawać jednakowego uczucia estetycznego, patrząc na oryginał Ma-

donny Sykstyńskiej lub na jego lichą odbitkę; owszem, ta odbitka mogłaby mi się wydać piękniejszą, niż oryginał. Nie koniec na tem: mógłbym piękno przyznać tylko odbitce, a oryginał nazwać brzydkim. Po trzecie przyjąwszy tezę Lippsa, musielibyśmy, wbrew przekonaniu powszechnemu, każdemu pięknu odmówić stałości. Wszystkie bowiem uczucia, a więc i te, które wchodzą w skład wczuwania estetycznego, są najzmienniejszemi zjawiskami psychicznemi. Dlatego w teorji, o której mowa, piękno podlegałoby ciągłym zmianom nie tylko u różnych ludzi, lecz także u tego samego człowieka: to, co jest piękne w tej chwili, byłoby brzydkie za godzinę — i odwrotnie. Ostatecznie tedy doszlibyśmy do niedorzecznego wniosku, że wszystko jest równie piękne i równie brzydkie.

2. Tak samo nie można się zgodzić na teorję estetyki socjologicznej. Jak bowiem moralne przepisy prawa natury są niezmienne i wieczne, tak też to, co jest prawdziwie piękne, zawsze takiem pozostanie. Pod wpływem chwilowych uprzedzeń, żądz czy uczuć i namiętności, pod wpływem otrzymanego wychowania, panującego ducha czasu lub kapryśnej mody mogą moralne i estetyczne przekonania ulec pewnemu przyćmieniu albo nawet zboczeniu, atoli wogóle ludzkość uznaje stale pewne czyny za moralnie dobre lub złe, a pewne dzieła sztuki za piękne. Sprawiedliwość np., prawdomowność, poświęcenie, odwaga i męstwo zawsze były i będą cenione jako cnoty; podobnie Iljada Homera, Eneida Wergiljusza, Boska Komedja Dantego, Hamlet Szekspira będą po wsze czasy budziły swą pięknością szczery podziw cywilizowanych pokoleń ludzkich. Nadto — że poprzestaniemy na samem pięknie — jest wiele rzeczy, które wszyscy lub prawie wszyscy, cywilizowani i barbarzyńcy, uważają za piękne. Murzyni afrykańscy — świadczy wielka w tym wypadku powaga, Ernest Grosse — i Eskimosi trzymają się razem z Ateńczykami i Florentczykami tych samych głównych zasad

estetycznych: eurytmji, symetrji, kontrastu, stopniowania, harmonji i t. d. [1]).

3. Ostatnia teorja subjektywizmu jest logicznem przeprowadzeniem pragmatyzmu w dziedzinie estetyki. Lecz pragmatyzm — jak poucza bezstronna epistemologja [2]) — nie da się utrzymać.

Zresztą oba ostatnie poglądy wiodą prostą drogą do tego samego wniosku, do którego wiedzie teorja wczuwania, t. j. że wszystko jest równie piękne i równie brzydkie, czyli że niema różnicy między temi dwoma pojęciami. Czy na tę konsekwencję, która jest wyrazem najskrajniejszego sceptycyzmu, zgodzi się zdrowy rozsądek?

II. Objektywizm.

Teorje, które stawia subjektywizm, nie wytrzymują, jak się okazało, krytyki. Widzi to wielu dzisiejszych estetyków i dlatego zawraca pośpiesznie do objektywizmu. Skłaniają ich do tego niezawodnie, obok racyj, wymienionych w ocenie teoryj subjektywistycznych, jeszcze inne. I tak świadomość nam mówi, że nasze oceny i upodobania estetyczne powstają w nas pod wpływem przedmiotów zewnętrznych, że wobec rzeczy pięknych czujemy się, przynajmniej z początku, biernymi, czyli że od nich otrzymujemy t. zw. *choc* estetyczny. Powtóre nawet wówczas, gdy zachodzi spór o to, czy coś jest piękne, każda strona powołuje się zwyczajnie, celem uzasadnienia swego sądu, na objektywne przymioty ocenianych rzeczy.

---

[1]) Zob. Dr. Michał Sobeski, Filozofja sztuki, wyd. 2, Poznań 1924, str. 128.

[2]) Czyt. np. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, Lipsk 1909, str 9 i nn.; Jeannière, Criteriologia, Paryż 1912, str. 269 i nn.; zob. także Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James, Braunsberg 1910; Hébert, Le pragmatisme, Paryż 1909.

126. Błędne formy objektywizmu. — Nie brak wszakże skrajnych teoryj i w objektywizmie. Prof. Sobeski [1]) przytacza ich wiele. Wymienia mianowicie najpierw dwie teorje (metody) analityczne, znane najczęściej pod nazwą idealizmu (estetyka treści) i formalizmu (estetyka formy), a potem cały szereg teoryj (metod) genetycznych, a więc teorję Taine'a, teorję porównawczo-genetyczną, etnologiczno-genetyczną, socjologiczno-genetyczną i estetyczno-genetyczną. Wszelako sam zauważa, że wymienione teorje genetyczne starają się, jak zresztą ich nazwa wskazuje, wyjaśnić p o w s t a n i e rozmaitych form artystycznych, a nie ich wartość estetyczną czyli ich piękno. Z tego powodu zastanowimy się w tem miejscu tylko nad idealizmem, który nosi także nazwę esencjalizmu, i formalizmem.

W rzeczy pięknej możemy rozróżnić ideę czyli treść i formę. Ideą jest to, co rzecz wyraża; formą — sposób tego wyrażenia. Otóż idealiści upatrują piękno, za przykładem Platona, w przedmiotowej treści, lekceważąc formę. Tą drogą kroczyli panteiści niemieccy, a mianowicie Schelling i Hegel, uważając piękno za przejaw Absolutu, Ducha lub Idei; tutaj też należał Schopenhauer. Natomiast formaliści widzą wyłączny czynnik estetyczny w formie. Do tego drugiego obozu zaliczają Herbarta, przedewszystkiem zaś jego ucznia R. Zimmermanna, według którego bryła marmuru stała się Apollinem Belwederskim tylko przez formę, nadaną marmurowi ręką mistrza.

Obie te teorje uważamy za skrajne i błędne. Według naszego przekonania idea i forma są w rzeczy pięknej nierozdzielnie złączone. Przedmiot bowiem piękny musi coś wyrażać, czyli musi mieć jakąś treść; w przeciwnym razie byłby nicością. Z drugiej strony wszystko, co jest wyrażone,

---

[1]) Uzasadnienie metody objektywnej w estetyce, Kraków 1910, str. 107 i nn.; Filozofja sztuki, str. 125 i nn.

musi być wyrażone w jakiś sposób, czyli musi mieć pewną formę. Wobec tego nawet arabeski i ornamenta, tudzież figury geometryczne, jak np. koło lub elipsa, nie są pozbawione treści. Tem bardziej należy to powiedzieć o wspomnianym posągu Apollina: treścią, którą tu wyraził w marmurze artysta, jest właśnie półbóg Apollo.

127. Subjektywna strona piękna. — Broniąc przedmiotowości piękna, przyznajemy mu jednak także czynniki subjektywne. W rzeczy samej, jak byt jest prawdziwy lub dobry, o ile się odnosi do rozumu lub woli, tak przysługuje mu piękność, o ile zostaje w stosunku do władz poznania i pożądania. Dobrze tedy pisze De Wulf [1]): „Piękność sztuki — to samo należy oczywiście powiedzieć o piękności przyrody — jest złożona, dwustronna, albowiem mieści się równocześnie i w przedmiocie sztuki, który znaczy swą pieczęcią, i w rozważającym przedmiot podmiocie. Te dwie strony, które przedstawia, są nierozdzielne: one nie są położone obok siebie, lecz one się przenikają". Co więcej, Gutberlet [2]) mniema, że gdy prawda jest dla wszystkich rozumów ta sama, to to, co jest piękne dla człowieka, może być obojętne dla czystego ducha [3]). Człowiekowi bowiem, zgodnie z jego naturą, piękno — jak zobaczymy niżej — objawia się w postaci zmysłowej, gdy rzecz zmysłowa nie może działać na ducha.

Obu stronom piękna, przedmiotowej i podmiotowej, przypatrzymy się bliżej; wpierw jednak uczynimy jedną uwagę.

---

[1]) L'oevre d'art el la beauté, Lowanjum i Paryż 1920, str. 87.

[2]) Allgemeine Metaphysik, str. 147 i n.

[3]) Zdania tego nie podziela Donat (Zur Frage über den Begriff des Schönen [Philosophisches Jahrbuch, 1900, str. 256]), powołując się na przedmiotowy charakter piękna. Sądzimy wszakże, że mniemanie Gutberleta nie znosi przedmiotowości piękna, tylko ją ogranicza.

Uwaga. Sobeski [1]), zajmujący razem z nami pośrednie stanowisko między skrajnym objektywizmem a skrajnym subjektywizmem, sądzi, że do piękna artystycznego potrzeba, prócz elementu przedmiotowego i podmiotowego, przedewszystkiem twórczości artysty, którą też stawia na pierwszem miejscu. Mowa tu oczywiście o twórczości w ściślejszem słowa znaczeniu, polegającej na samodzielnej koncepcji tego, co artysta przez pracę swą powołuje do bytu. Otóż mniemamy, że pojęta w ten sposób twórczość nie jest istotną cechą piękności dzieł ludzkich. Rozumiemy dobrze, że co innego twórczość, a co innego technika, że twórcą trzeba się urodzić, a technikę można sobie — przynajmniej do pewnego stopnia — zdobyć. Przyznajemy również, że doskonały artysta jest nie tylko wirtuozem, ale i twórcą, że twórczość stanowi niezmiernie cenny przymiot dzieł sztuki, którego największe wirtuozostwo nie potrafi zastąpić, i że dlatego między oryginałem a kopją, choćby najwierniejszą, zachodzi „fundamentalna“ różnica. Z tego jednak naszem zdaniem nie wynika, żeby nie było piękna bez twórczości. Bo czy kopja nie może być piękna, a nawet piękniejsza, niż oryginał? Doświadczenie daje na to pytanie odpowiedź twierdzącą. Zresztą sam Sobeski przypomina, „że nieraz poczytywano wieki całe kopję za oryginał, i naodwrót“. Czy tedy — pytamy — odkrycie prawdziwego stanu rzeczy sprawiło, iż uważana mylnie za oryginał kopja przestała przez to być piękną, jeżeli przedtem za piękną uchodziła? Weźmy drugi przykład z pracy autora! Czy rutynowany śpiewak, gdyby nawet nie odczuwał tego, co śpiewa, nie może śpiewać pięknie? Owszem, Sobeski przyznaje, iż śpiewak, choć „nie jest artystą“, może być „obdarzony z natury p i ę k n y m głosem“. Nie koniec na tem. Według nas nawet śpiewak, doznający „wzruszeń prawdziwie artystycznych“, nie zasługuje na nazwę twórcy

[1]) Filozofja sztuki, str. 149 i nn.

w ścisłem znaczeniu; on tylko odtwarza twórczość i technikę kompozytora, wobec czego, jeśli teorja profesora poznańskiego jest prawdziwa, produkcja jego nie może być uważana za piękną. Wreszcie jeszcze jedno stawiamy pytanie, na które autor jakby z rozmysłu nie daje odpowiedzi: co należy sądzić o pracach wielkich artystów, „kopjujących dla studjum lub przyjemności"? W myśl wspomnianej teorji nie możnaby oczywiście nigdy takich kopij nazwać pięknemi.

III. Przedmiotowe czynniki piękna.

128. Warunki piękna. — Według św. Tomasza piękno zależy od kilku warunków przedmiotowych. „Do piękności — oto jego słowa [1]) — potrzeba trzech rzeczy. Najpierw mianowicie całości czyli doskonałości, albowiem przedmioty uszkodzone są tem samem brzydkie. I należytej proporcji lub zgodności, i znowu jasności".

1. Pierwszym tedy warunkiem estetycznym jest, według Doktora Anielskiego, całość *(integritas)*, utożsamiona tutaj z doskonałością; doskonałym bowiem jest byt, któremu nic nie brakuje. Stąd jestestwa niedokończone lub nadwerężone czy zepsute nie są jako takie piękne. Więc np. człowiek ślepy albo kulawy nie jest piękny; rozsypująca się róża nie jest piękna; nie jest także piękny watykański Laokoon, o ile jest uszkodzony.

W myśl powyższego warunku Arystoteles [2]) żąda, by rzecz piękna miała odpowiednią swej naturze wielkość; dlatego np. karzeł może być kształtny, ale nie może być piękny.

2. Drugim warunkiem piękna jest, zdaniem św. Tomasza, należyta proporcja lub zgodność *(consonantia)* czyli harmonja. Proporcja polega na pewnego rodzaju równości stosunków ilościowych, a mianowicie stosunków, zachodzących między

---

[1]) S. th., I, q. 39, a. 8.
[2]) De arte poëtica, cap. 7, 5.

ilościami ciągłemi albo między liczbami. Harmonja znowu jest następstwem stosunków jakościowych, np. podobieństwa. Lecz ponieważ tak proporcję, jak harmonję można sprowadzić do porządku, przeto porządek uchodzi często za drugi warunek piękna.

O porządku wogóle mówi się tam, gdzie jest wiele rzeczy, ułożonych według pewnej zasady w jedną całość. Porządek doskonały żąda nie tylko wielości, lecz także rozmaitości rzeczy. Do porządku tedy doskonałego potrzeba wielości, rozmaitości i jedności.

Tych trzech czynników wymaga — jak w wielu wypadkach poucza doświadczenie — także piękno. Wymaga najpierw wielości. Stąd przedmioty zbyt proste nie budzą uczucia piękna; jedno np. pociągnięcie pendzlem, dokonane na płótnie przez malarza, lub jedno słowo, napisane przez poetę, nie mają jeszcze wartości estetycznej. Wymaga powtóre rozmaitości, bo monotonność nudzi, nuży i usypia. Dlatego nie podoba się np. mówca, który co chwila powtarza te same myśli. Natomiast znaczenie rozmaitości występuje wyraźniej w kontraście, gdzie rozmaitość dochodzi aż do przeciwieństwa. Tak np. w malarstwie odgrywa wielką rolę kontrast światła i cienia, w muzyce kontrast tonów, a w poezji i powieści kontrast uczuć lub charakterów. Co więcej, jak nieraz zło służy do spotęgowania dobra, tak brzydota ujawnia czasem piękno, co poświadcza uznana oddawna zasada: „Mala in ordinem reducta faciunt ad rationem pulchri“. Wreszcie piękno, jak porządek wogóle, domaga się jedności. W istocie wielość i rozmaitość rzeczy rozpraszają naszą uwagę i dlatego same nie mogą się jeszcze podobać: należy je koniecznie związać razem w pewną całość. Czyni to zasada jedności, t. j. plan czyli idea lub system idei, które artysta pragnie swem dziełem wyrazić i zapomocą rozmaitych środków uwydatnić. Zasada jedności może być statyczna lub dynamiczna. Pierwsza widnieje np. w dziełach rzeźbiarzy

jońskich, którzy w ciele ludzkiem przedstawiali regularność plastyczną; drugą uzmysławia sławny Gall umierający, umieszczony na Kapitolu.

Powyższe przykłady dotyczą warunków porządku estetycznego w dziełach ludzkich; porządek natury zależy w gruncie rzeczy od tych samych warunków. Że one są w świecie spełnione, okazuje się z tego, cośmy gdzie indziej [1]) o porządku czyli celowości w przyrodzie powiedzieli. Owszem, porządek świata przewyższa niewątpliwie porządek dzieł ludzkich. Stąd według słusznego zapatrywania Stagiryty, które także podziela Kant, piękno przysługuje w wyższym stopniu przyrodzie, niż sztuce [2]). Jak jednak piękno w sztuce jest do naszej natury lepiej dostosowane, niż piękno przyrody, tak też łatwiej oceniamy i odczuwamy porządek w dziełach ludzkich, aniżeli w świecie.

Trzy warunki porządku estetycznego można łatwo sprowadzić do dwóch; gdzie bowiem jest rozmaitość, tam musi być wielość. Toż często spotykamy zdanie, że głównem prawem piękna jest jedność w rozmaitości.

3. Trzecim przedmiotowym czynnikiem lub warunkiem piękna jest według św. Tomasza blask czyli jasność *(claritas)*. Stanowi ona dla piękna to, co stanowi dla prawdy oczywistość, i dlatego zowią ją niektórzy oczywistością estetyczną. W istocie przedmiot podoba nam się tem więcej, im widoczniejszy jest porządek czyli rozmaitość i jedność jego części, im widoczniejsze zachodzą między niemi proporcje i harmonje.

Nie bez podstawy tedy uczy nasz Doktor, że do piękna potrzeba trzech rzeczy. Jakoż wszędzie, gdzie w dziełach ludzkich lub w naturze spotykamy doskonałość, proporcję

---

[1]) Zob. Kosmologja, cz. I, str.

[2]) *Μᾶλλον δ'ἐστὶ... τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης.* Aristotelis De partibus animalium, Lipsk 1867, strona 3 (A, 1, 639 b, 19).

czy harmonję i jasność, mamy także przed sobą piękno. Czy jednak drugiego czynnika piękna nie można sprowadzić do pierwszego? Tak jest — odpowiada trafnie wielu scholastyków. Byt prawdziwie doskonały, jeśli są w nim aktualne części, muszą cechować proporcja i harmonja, a tem samem porządek czyli jedność w rozmaitości. Owszem — ciągną dalej ci sami filozofowie — w Bogu, który jest niewątpliwie pięknością nieskończoną, nie może być mowy o żadnej we właściwem znaczeniu proporcji, o żadnej jedności w rozmaitości, bo z tem wszystkiem nie daje się pogodzić Jego absolutna prostota [1]). Nie koniec na tem. Nawet w rzeczach zmysłowych spotykamy się z pięknem, w którem nie widać wymienionych dopiero co składników. Wszak wszyscy mówią np. o pięknej gwieździe lub o pięknym błękicie dziennego nieba, choć znowu niepodobna się w nich dopatrzyć ani rozmaitości, ani proporcji, ani porządku. Podobnie jedna barwa lub jeden ton mogą być piękne. Wobec tego przyjmujemy razem z Kirsteinem [2]), Gietmannem [3]), Valletem [4]), Willemsem, Donatem i innymi dwa przedmiotowe czynniki piękna wogóle: doskonałość i jasność czyli blask. Doskonałym — jak się rzekło przed chwilą — zowiemy byt, któremu nic nie brakuje; innemi słowy, byt tego rodzaju posiada wszystko, czego się domaga jego natura. Pojęta wszakże w ten sposób doskonałość nie stanowi jeszcze całej istoty piękności. Pluskwa, ropucha i małpa np. są w swoim ro-

[1]) Powoływanie się na najdoskonalszy porządek, zachodzący między trzema Osobami Trójcy św., nie ma tu znaczenia. Filozofa bowiem poucza o piękności Bożej sam rozum, niezależnie od wiary czyli nadprzyrodzonego Objawienia, podczas gdy istnienie Trójcy św. jest nam znane jedynie z wiary.

[2]) Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst, Paderborn 1896, str. 10 i nn.

[3]) Allgemeine Aesthetik, Fryburg 1899, str. 97.

[4]) L'Idée du beau dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paryż 1883, str. 2.

dzaju doskonałe, ale nie są piękne, bo ich doskonałość nie posiada odpowiedniego blasku, dzięki któremu rzecz doskonała daje się poznać tak, że to poznanie pociąga i sprawia estetyczną przyjemność. Z tego samego powodu uważamy za brzydkie węże, które, choć mają ciało uczłonkowane, jak kręgowce, pełzają po ziemi na podobieństwo robaków, lub wieloryby, foki i t. p. zwierzęta, których zalane formy przedstawiają bezkształtną masę [1]). Nie potrzeba oczywiście tłumaczyć, że jak doskonałość i blask przypuszczają stopniowanie, tak też i piękność.

Czy jednak — zapytano tutaj — niema obrazów pięknych, choć ich barwy są ciemne? — Ależ jasność czy blask, które uważamy za czynnik istotny piękna, nie oznacza jasnego oświetlenia rzeczy pięknej, lecz, jak się rzekło, oczywistość jej doskonałości, dającą się pogodzić z barwami do pewnego stopnia ciemnemi. Tylko całkiem ciemne barwy czyli całkowita ciemność obrazu wyklucza piękno. Lecz każdy widzi, że wówczas niema właściwie mowy o istnieniu samego obrazu.

Powyższe wywody świadczą, iż myli się Wróblewski [2]), pisząc, że w metafizycznem określeniu piękna ocenia się rzeczy piękne według „ogólnych z g ó r y przyjętych prawideł". Przeciwnie, uprawiający metafizykę scholastycy trzymali się i trzymają w tym wypadku opartej na doświadczeniu metody indukcyjnej [3]).

---

[1]) „Die Schönheit — powiada Gietmann, dz. przyt., str. 98) — ist also mehr als die nackte Vollkommenheit: sie ist lieblich, reizvoll, beglückend offenbarte Vollkommenheit".

[2]) Zasady piękna w sztuce, Brody 1904, str. 15.

[3]) Zresztą wspomniany autor wymienia później (str. 34 i 38) niemal te same elementa piękna, które wymieniają scholastycy, a mianowicie: ład, porządek, celowość, równowagę, symetrję, proporcję i jedność w mnóstwie części.

IV. Podmiotowe czynniki piękna.

Zaznaczyliśmy wyżej, iż byt zowie się pięknym, o ile się odnosi do władz poznania i pożądania; tutaj rozważymy ten dwojaki stosunek nieco dokładniej.

129. Stosunek piękna do władz poznawczych. — Piękno odnosi się do władz poznawczych, a mianowicie do zmysłów zewnętrznych, wyobraźni i rozumu.

1. Przedewszystkiem do rozumu, gdyż piękno jako takie może być poznane tylko przez tę władzę. Nie ulega bowiem wątpliwości, że zwierzęta, acz mają zmysły, nie oceniają piękna. Toż nikt nie widział, żeby podziwiały np. gwiaździste niebo lub arcydzieła sztuki. Ponieważ zaś zmysły zwierząt doskonalszych są podobne do naszych, przeto wnosimy, iż i my nie poznajemy piękna zmysłami, lecz rozumem, którego zwierzęta nie posiadają. Słusznie zatem powiedział św. Augustyn [1]): „Chociaż wiele rzeczy widzialnych jest pięknych... jednak sama piękność... w żaden sposób nie daje się widzieć". Słusznie też scholastycy powtarzają, że piękno jako takie nie jest samo przez się przedmiotem zmysłów, lecz rozumu, czyli że stanowi jakość umysłową [2]). Natomiast myli się wielu estetyków dawniejszych i dzisiejszych, którzy, hołdując sensualizmowi, upatrują w pięknie przymiot czysto zmysłowy, a pomijają jego charakter intelektualny.

Działanie rozumu, poznającego piękność, nosi nazwę intuicji lub kontemplacji estetycznej.

2. Jakkolwiek wyłącznie rozum poznaje piękno jako takie, jednak pomagają mu w tem na swój sposób zmysły. Pojęcie bowiem piękna, jak inne nasze pojęcia, opiera się na poznaniu zmysłowem.

---

[1]) De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. 30 (Migne, t. XL, str. 19).

[2]) „Die Schönheit — pisze np. Kuhn (Allgemeine Kunstgeschichte, I Halbband, Nowy Jork 1909, str. X) — ist etwas Geistiges, was bloss von der Vernunft erfasst wird".

Czy wszystkie zmysły dostarczają materjału na pojęcia estetyczne? — Czynią to bez wątpienia według powszechnego przekonania dwa najdoskonalsze, t. j. wzrok i słuch, zwane z tego powodu zmysłami estetycznemi. Dlatego wszyscy mówią o pięknych barwach i dźwiękach.

Co do zmysłów niższych, zdania są podzielone. Jedni przyznają pewną wartość estetyczną dotykowi, powołując się na fakt, że niektórzy ciemni rzeźbiarze poznawali piękne kształty modeli tylko zapomocą dotyku, albo na okoliczność, że tańczący odczuwają piękno prawidłowych ruchów tańca więcej, aniżeli osoby, patrzące na taniec. Drudzy przypisują piękno zapachom i smakom, któremi zajmuje się osobna sztuka kulinarna. Jeszcze inni mniemają, że w sztuce są zmysłami piękna wyłącznie wzrok i słuch, że „natomiat inaczej ma się rzecz z pięknem przyrody. Rozkoszy, sprawianej np. przez las, najzupełniej nie wyczerpują wrażenia wzrokowe i słuchowe. Gdy w upalny dzień wkraczamy w cienisty las, ogarnia nas orzeźwiający chłód i upajający aromat drzew... Zmysły temperatury i powonienia są więc pierwszą i najsilniejszą przyczyną naszego zadowolenia“ [1]).

Według naszego mniemania, zmysły niższe albo nie odgrywają żadnej roli estetycznej, albo bardzo słabą. Z tego powodu zwyczajnie nie mówimy ani o pięknych dotknięciach, ani o pięknych wrażeniach mięśniowych, ani o pięknem cieple czy zimnie, ani o pięknych smakach i zapachach. Pozór piękna pochodzi w większości wymienionych przykładów stąd, że mieszamy przyjemność zmysłową z przeżyciem estetycznem. Wiadomo, że wrażenia posiadają pewien ton, t. j. są przyjemne lub przykre według tego, czy natężenie działającego na narząd zmysłowy bodźca jest prawidłowe czy nieprawidłowe. Wszelako ta przyjemność czy przykrość zmysłowa nie mają nic wspólnego z wartością estetyczną, która, jak

[1]) Sobeski, Uzasadnienie metody objektywnej, str. 17.

się rzekło, musi być oceniona przez rozum. Dlatego można je także zauważyć u zwierząt; psy np., gdy słyszą muzykę lub głos dzwonów, okazują niekiedy zadowolenie lub odwrotnie wyją przeraźliwie. Kiedy indziej iluzja piękna przy jakościach, poznanych zapomocą zmysłów niższych, ma swe źródło w tem, że odnośne wrażenia łączą się z estetycznemi wrażeniami zmysłów wyższych. Gdyby się pierwsze wrażenia badało, jak metoda naukowa nakazuje, oddzielnie od drugich, okazałoby się niewątpliwie, że nie posiadają one żadnego znaczenia estetycznego albo bardzo małe.

Takie też, jak się zdaje, było w tej sprawie zdanie św. Tomasza, który pisze: „Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores“ [1]). Tegoż zapatrywania bronią Hegel, Volkmann, Hartmann, Liebmann, Konrad Lange i inni [2]).

3. Obok zmysłów zewnętrznych pomaga rozumowi w ocenie piękności wyobraźnia. Ona potęguje i uzupełnia wrażenia wzrokowe i słuchowe. Dzięki wyobraźni przedstawiają nam się np. tony i barwy żywiej, niż są w rzeczywistości, a rysunki i obrazy — w trzecim wymiarze. Ona dodaje niezwykłego wdzięku karykaturom, w których artysta kilku zasadniczemi linjami charakteryzuje pewne osoby. Ona wypełnia umyślne niedomówienia w poezji [3]) i powieści. Ona niekiedy zastępuje nawet do pewnego stopnia zmysł zewnętrzny, skoro np. Beethoven, straciwszy słuch pod koniec

---

[1]) S. th., I—II, q. 27, a. 1, ad 3.

[2]) Zob. Volkelt, dz. przyt., t. I, str. 95.

[3]) „Le grand poète — powiada Walgrave (L'émotion poétique [Révue Néo-scolastique, 1902, str. 327]) — est celui qui sait se taire just à temps. Il devine ce qui est nécessaire et suffisant pour ébranler l'activité imaginative“.

życia, tworzył przy jej pomocy swe ostatnie Symfonje i Sonaty.

130. Stosunek piękna do władz pożądania. — 1. Piękno oddziaływa bezpośrednio na władze poznawcze, a przez nie na władze pożądania, mianowicie na władzę pożądania rozumnego czyli na wolę, budząc w niej odpowiednie uczucie piękna, zwane niekiedy wzruszeniem estetycznem, a najczęściej przyjemnością, rozkoszą czy uciechą estetyczną lub upodobaniem i zadowoleniem estetycznem. Jak więc właściwie tylko w rozumie odbywa się intuicja piękna, tak też właściwie jedynie oparta na nim wola doznaje uczucia piękna. Silniejsze jednak jej uczucia estetyczne znajdują oddźwięk we władzy pożądania zmysłowego.

2. Na powyższe zapatrywanie, podzielane przez większość scholastyków, nie godzą się jednak Toletus, Pallavicini i Taparelli, a w najnowszych czasach Gietmann [1]), Gredt, Lacouture i inni, według których piękno jest przedmiotem tylko władzy poznawczej. Sądzimy wszakże, iż to mniemanie nie da się utrzymać nawet wtedy, gdy przez władzę poznawczą rozumie się w tem miejscu rozum [2]). W rzeczy samej do rozumu należą akty poznania duchowego; natomiast nie ma on nic do czynienia z uczuciami. Uczucie piękna jest w szczególności — o czem mówi świadomość — ukochaniem czyli miłością przedmiotu pięknego, miłość zaś stanowi zasadniczy akt woli. „Amor — twierdzi Tomasz [3]) z wszystkimi mistrzami scholastyki — ad appetitivam potentiam pertinet". Powtóre uczucie piękna jest — jak się rzekło przed chwilą — wzruszeniem, uciechą, rozkoszą, przyjemnością, upodobaniem i zadowoleniem z powodu kontemplacji przed-

[1]) Dz. przyt., str. 340.

[2]) Autorowie wymienieni mówią tutaj w istocie albo o samym rozumie (np. Toletus) albo o rozumie i zmysłach (np. Taparelli i Gietmann).

[3]) S. th., I—II, q. 26, a. 1, c.

miotu pięknego, jest, jednem słowem, radością, którą razem z innemi żądzami i uczuciami przypisujemy władzy pożądania, a nie rozumowi [1]).

3. Czy jednak w takim razie piękno nie utożsami się z dobrem? Wszak byt zowie się dobrym, o ile jest przedmiotem woli, która go pożąda i znajduje w nim upodobanie. Pojęcie piękna — odpowiadamy na to — opiera się na pojęciu dobra i dlatego wszystko, co jest piękne, musi być dobre. Nie wynika jednak z tego, żeby odwrotnie to, co jest dobre, musiało być piękne. Spoczynek np. po trudach lub ciepło w pokoju wśród mroźnej zimy są niezawodnie przyjemne i pożądane, a tem samem dobre, lecz nic nie mają wspólnego z pięknem. Podobnie to, co przynosi korzyść, jest dobre, a jednak korzyść różni się od piękna. Uczucie piękna — co przedewszystkiem podkreślił Kant — jest bezinteresowne: miłość estetyczna nie pragnie posiadania pięknego przedmiotu i nie szuka w nim korzyści, ale obejmuje go dla jego wewnętrznej dobroci. Nie koniec na tem. Nie każda miłość dla wewnętrznej dobroci ukochanego przedmiotu, czyli nie każda miłość czysta i doskonała jest miłością piękna. Matka np. kocha taką miłością swoje dziecko, nawet skutkiem choroby zeszpecone, chociaż nie może go uważać za piękne. Miłość piękna jest czystą miłością jestestwa, o ile ono stanowi przedmiot kontemplacji. Do czystej tedy miłości piękna nie wystarczy, by rozum poznał, że jakiś przedmiot jest sam w sobie dobry i dla tej wewnętrznej dobroci godny kochania; potrzeba nadto, aby rozważanie przedmiotu podobało się woli. Nie inaczej uczy Doktor Anielski [2]), gdy pisze: „Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa

[1]) Zob. Maritain, Art et scolastique, Paryż 1920, str. 135 i n.; zob. także Jungmann, dz. przyt., t. I, str. 299 i nn.

[2]) S. th., I—II, q. 27, a. 1, ad 3.

apprehensio placet". W tym też duchu należy rozumieć znaną definicję św. Tomasza [1]): „Pulchra dicuntur quae visa (cognita) placent". Lecz — możnaby tu zarzucić — do miłości dobra potrzeba również poznania. Niezawodnie, atoli gdy chodzi o dobro, poznanie jest tylko warunkiem pożądania, podczas gdy poznanie rzeczy pięknej samo przez się sprawia radość i rozkosz.

4. Miłość piękności — powiedzieliśmy przed chwilą — jest bezinteresowna, czysta, doskonała; scholastycy zowią tego rodzaju miłość miłością przyjaźni lub życzliwości *(amor amicitiae, benevolentiae)*, bo taką miłością kochamy przyjaciół, którym dobrze życzymy, albo — gdy chodzi o przedmioty od człowieka niższe — miłością upodobania *(a. complacentiae)*. Czy jednak obok tej miłości czystej, o której nam mówi świadomość i którą ogół estetyków uznaje, piękno nie budzi w nas również pewnego rodzaju miłości niższej, interesownej, znanej pod nazwą: *amor concupiscentiae?* Czy mianowicie rzeczy pięknej nie kochamy dodatkowo dlatego, że ona jest przyczyną naszej rozkoszy estetycznej? — Sądzimy, iż tak się dzieje zwyczajnie. Koniecznie bowiem pragniemy własnego szczęścia; z tego zaś faktu wynika, że wola nasza nie może w wypadku, o którym mowa, pomijać całkowicie naszego dobra w postaci rozkoszy, towarzyszącej kontemplacji piękna; innemi słowy, drugorzędnie kochamy piękno także dla tejże rozkoszy [2]).

5. Tu trzeba dodać, że rozkosz estetyczna zależy od trwania, stopnia i swobody kontemplacji. Najpierw od trwania, które nie może być ani zbyt krótkie, ani zbyt długie:

---

[1]) S. th., I, q. 5, a. 4, ad 1.

[2]) Mimo tego oświadczenia, nie godzimy się z francuskim estetykiem Guyau (Les problèmes de l'esthétique contemporaine, Paryż 1884), według którego interesowność stanowi istotę rozkoszy estetycznej. Por. Künzle, Die ethischen und aesthetischen Werte in ihren Wechselbeziehungen, Fryburg 1910, str. 10 i nn.

tamto nie pozwala rozwinąć się należycie rozkoszy; to sprawia zmęczenie fizyczne i duchowe, a więc przykrość, która ją wyklucza. Powtóre rozkosz estetyczna zależy od stopnia kontemplacji. Im ona żywsza i pełniejsza, im łatwiej i lepiej ujmuje doskonałość i jasność pięknego przedmiotu, tem większa jest rozkosz. Wreszcie trzecim warunkiem rozkoszy estetycznej jest niezamącona niczem swoboda kontemplacji. Zauważono nieraz, że lew, chociaż jest piękniejszy na wolności, niż w klatce, nie sprawia w pierwszym stanie dodatniego uczucia estetycznego; sprawia natomiast uczucie bojaźni. Smutna wiadomość — oto inny przykład — kładzie odrazu kres rozkoszy, doznawanej na najpiękniejszym koncercie. Podobny skutek wywołuje niemoralny obraz lub poemat: mogą one być pod wielu względami piękne, ale sprawiają człowiekowi, uznającemu przepisy etyczne, wielką przykrość [1]).

131. Dwie ważne uwagi. — 1. Z powyższego przedstawienia stosunku, zachodzącego między pięknem a władzami naszej duszy, widać, że piękno stanowi przedmiot rozumu i woli, że tedy nie potrzeba do jego ocenienia i odczucia żadnej osobnej władzy, żadnego osobnego zmysłu, gustu czy smaku estetycznego, jak sądzili i sądzą jeszcze niektórzy. W rzeczy samej metoda naukowa nie pozwala, dla wytłumaczenia zjawisk, przyjmować nowych przyczyn, jeśli znane wystarczają. Otóż tak jest w naszym wypadku. Aby wyjaśnić subjektywną stronę piękności, wystarczy przyjąć współdziałanie dwóch przyczyn: rozumu i woli. Do pierwszego

[1]) Tę samą myśl wyraża Rubczyński (Estetyka Maxa Dessoir'a [Przegląd Powszechny, 1913, zesz. 6, str. 4]) w następujących słowach: „T. zw. piękność drażniąca zmysły nie ma w swem działaniu na spostrzegacza nic z owego charakteru niezmąconej przyjemności i swobodnego ruchu psychicznego, charakteru, uznawanego za istotny dla czystej piękności".

należy intuicja i kontemplacja piękna, do drugiej jego miłość i płynąca z niej rozkosz.

2. Podmiotowe czynniki piękna tłumaczą zmienność i rozmaitość zapatrywań i uczuć estetycznych. Z jednej bowiem strony zdarza się często, iż rzecz posiada przedmiotowe warunki piękności, ale nie jest za piękną uznana przez kogoś, kto nie widzi dobrze lub wcale tychże warunków. Powiadają, że dzicy, słuchając naszej muzyki, okazują zadowolenie tylko w chwili, w której słyszą głos bębna i czyneli. Europejczycy — oto inny fakt tego rodzaju — zaczęli podziwiać piękne obrazki rodzajowe Japończyków dopiero wtedy, gdy się przypatrzyli bliżej ich życiu. Podobne zjawisko spotykamy w dziedzinie piękna nadzmysłowego: niedowiarek nie zachwyca się najwznioślejszemi prawdami Ewangelji; człowiek, któremu brakuje zasad moralnych, jest całkowicie obojętny na piękno cnoty. Z drugiej strony niekiedy rzecz nie jest wcale piękna przedmiotowo, a jednak ktoś uważa ją za taką z powodu wychowania lub innych czynników, któreśmy wymienili przy krytyce estetyki socjologicznej. Czasem znowu przedmiot jest piękny pod pewnym względem, a obojętny lub brzydki pod innym: stąd kto ma na oku jedynie wzgląd pierwszy, nazwie go pięknym; kto przeciwnie ocenia go podług względu drugiego, powie o nim, że jest obojętny albo brzydki. Niekiedy odpowiednie skojarzenie rozstrzyga o wyroku estetycznym: twarz np. żołnierza, pokryta głębokiemi bliznami może nam się wydać piękną, jeśli wiemy, że blizny są śladami ran, otrzymanych w obronie ojczyzny; kiedy indziej wyrok ten odbywa się skutkiem tajemniczej idjosynkrazji, skoro są osoby, nie mogące znieść widoku tak pięknych zwierząt, jak kot lub wiewiórka. Bywa wreszcie, że sąd o pięknie zawisł od prostego przywidzenia. Żyjący w XVIII wieku malarz angielski Hogarth uważał za linję piękną właściwie tylko linję falistą (linja piękności) i dlatego lekceważył architekturę grecką, która się opiera na linji prostej.

Mimo to wszystko, słusznie pisze Mercier[1]): „Oceny estetyczne nawet w tem, co jest w nich subjektywne, nie są pozostawione dowolności indywidualnej. Uczucia estetyczne, na co godzą się wszyscy, posiadają, dzięki wpływom zewnętrznym, pewną stałość, przynajmniej względną. Taine sprowadził te wpływy do wpływów rasy, środowiska, chwili... Ale nie koniec na tem. Uczucie estetyczne jest oparte o naturę rzeczy i o niezmienną naturę podmiotu, który go doznaje". Na czem zaś polega ta natura rzeczy, widać z tego, cośmy powiedzieli wyżej o przedmiotowych elementach piękna. Rozumiemy też dobrze niezmienność natury podmiotu, doznającego uczuć estetycznych. W tej naturze uczestniczy cała ludzkość. Lecz poszczególni ludzie, ulegając rozmaitym niedoskonałościom, różnią się często między sobą w ocenach i uczuciach, dotyczących piękna, i dlatego jego prawidłem być nie mogą. Jest niem ideał człowieka doskonałego, czyli mającego naturę w pełni rozwiniętą według wszystkich jej wymogów. Ideał ten nie będzie oczywiście nigdy na ziemi urzeczywistniony całkowicie, ale im kto bardziej do niego się zbliża, a więc im kto większe posiada zdolności, im lepsza panuje harmonja między jego władzami, im wyższa i wszechstronniejsza jest jego kultura intelektualna i etyczna, im gruntowniejsze jego wykształcenie estetyczne, tem więcej ma prawo być sędzią w dostojnem królestwie piękna[2]).

V. Definicje piękna.

132. Próby definicji piękna. — Starożytni myśliciele greccy nie określali dokładnie piękności. Platon i jego zwolennicy, rozprawiając o niej, mieszali ją z dobrem; to samo

[1]) Métaphysique générale, str. 573.

[2]) Zob. De Munnynck, L'Esthétique de Saint-Thomas d'Aquin (San Tommaso d'Aquino, Medjolan 1923, str. 243 i n.).

czyni Arystoteles, który przytem zdaje się wysuwać na pierwszy plan porządek [1]). Św. Tomasz, rozszerzając myśli Stagiryty, dał definicję, którąśmy przed chwilą przytoczyli („Pulchra dicuntur quae visa placent"). Definicja ta, postawiona *a posteriori,* nie wskazuje właściwie istoty piękna, gdyż zaznacza wyraźnie tylko jego skutki czyli jego podmiotowe składniki. Nie wyklucza jednak przedmiotowych; owszem, *implicite* je zawiera. Definicji bowiem wspomnianej nie można rozumieć w ten sposób, jakoby rzeczy stawały się pięknemi przez to, iż ich poznanie sprawia rozkosz. Przeciwnie, one w sobie są takie, t. j. posiadają takie znamiona przedmiotowe, że ich intuicja wywołuje w duszy upodobanie [2]). Toż już św. Augustyn [3]) pisał: „A najpierw się zapytam, czy rzeczy są piękne dlatego, że się podobają, czy dlatego się podobają, że są piękne? Tu niewątpliwie otrzymam odpowiedź, iż się podobają, ponieważ są piękne".

Zgodnie tedy z tem, cośmy wyżej o przedmiotowych i podmiotowych czynnikach piękna powiedzieli, możemy je określić w następujący sposób: Piękno jest blaskiem doskonałości, którego intuicja sprawia rozkosz [4]). Dla lepszego

[1]) *Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* Metaphys., l. XI, c. 3 (str. 614).

[2]) Stąd definicji św. Tomasza nie można mieszać z definicją Roberta Eislera (Studien zur Werttheorie, Lipsk 1902, str. 97), który, stojąc na stanowisku czysto subjektywnem, powiada: „Schön ist, was irgend jemandem gefällt, bzw. zu irgend einer Zeit gefallen hat".

[3]) De vera religione, cap. 32, n. 59 (Migne, t. XXXIV, str. 148).

[4]) Wiem, iż na to określenie nie zgodzą się wszyscy. Mniemam wszakże na podstawie tego, co dotąd powiedziałem, że można je przyjąć przynajmniej tymczasowo, póki ktoś nie poda lepszego. W każdym razie nie chcę się trzymać zbyt wygodnej metody tych, którzy, jak np. autor broszury p. t.: La théorie du beau (Bruksela 1881, str. 36), widząc tutaj wielkie trudności, rezygnują zgóry z odpowiedzi na pytanie: co to jest piękno? Kto pragnie dojść do jasnego i dokładnego pojęcia piękna (a filozof chyba do tego obowiązany), powinien się kusić o jego określenie.

zrozumienia tych stów zauważymy, że piękno różni się od blasku doskonałości tylko logicznie, o ile dodaje logiczny stosunek do rozumu i woli człowieka, tudzież że do istoty piękna nie należą a k t u a l n a rozkosz i a k t u a l n a intuicja. Piękno bowiem stanowi wewnętrzną jakość, która przysługuje rzeczy, choćby się nikt aktualnie jej kontemplacją nie cieszył. Innemi słowy, do piękna wystarczy, jeśli rzecz jest do tego zdolna, by jej intuicja sprawiała upodobanie [1]).

Nietrudno z tego wysnuć wniosek, że dopuszczalna jest również taka definicja, która wyraża tylko jego objektywną stronę. W tem znaczeniu można powiedzieć, iż piękno jest blaskiem doskonałości [2]).

133. Błędne definicje piękna. — Obok powyższych określeń są takie, które, naszem zdaniem, wręcz należy odrzucić. Pomijamy tu definicje, upatrujące istotę piękna w nęcącej nowości lub przyjemności zmysłowej, a nawet seksualnej [3]); takie definicje zbijają się same. Nie potrzebujemy

---

[1]) Dobrze tedy mówi K. Köstlin (Prolegomena zur Aesthetik, Tybinga 1889, str. 92): „Es ist, damit etwas schön sei, nicht notwendig, dass es jemandem gefalle; „schön" ist, was wert ist, zu gefallen durch seine Gestaltung, wenn es auch empirisch niemandem gefällt, d. h. wenn es auch in irgend welcher Zeit niemanden findet, der ihm seinen Wert zuerkennt oder seine Schönheit einsieht".

[2]) Natomiast dla racyj wyżej wymienionych uważamy za ciasne następujące definicje przedmiotowe piękna: Piękno jest blaskiem porządku lub jednością w rozmaitości, chociaż pierwszej z tych definicyj trzymaliśmy się i w Psychologji (t. III, str. 96) i w Kosmologji ogólnej (str. 232). Z tych samych powodów nie piszemy się na określenie, podane w średniowiecznem dziełku „De pulchro et bono", które jedni (Uccelli) przypisują mylnie Tomaszowi, a inni (Jungmann) słusznie Albertowi W. „Ratio pulchri in universali — czytamy tamże (cap. IV, lect. (V) VI) — consistit in resplendescentia formae super partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones". Przez formę należy tu niezawodnie rozumieć formę substancjalną czyli istotę rzeczy, stanowiącą podstawę wszystkich jej przymiotów.

[3]) Zob. Jungmann, dz. przyt., t. I, str. 283 i nn.

również rozwodzić się nad mylnością określenia, według którego pięknem zowie się to, co naśladuje naturę, choćby dlatego, że nie wszystko w naturze nosi na sobie znamię piękna. Chodzi nam raczej o definicje sławniejsze, za któremi, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zdają się przemawiać pewne racje.

1. Tu należy następująca definicja Kanta: „Piękne jest to, co jest wyobrażone bez pojęć jako przedmiot powszechnego upodobania“ [1]). Określenie przytoczone uważamy za błędne, o ile do pojęcia piękna wprowadza cechę bezpojęciowości. Wykazaliśmy wyżej, że piękno jako takie może poznać tylko rozum. O poznaniu zaś rozumowem czyli o myśleniu niema mowy bez pojęć, choćby niejasnych i niedokładnych, ponieważ one stanowią jego zasadnicze składniki. Innemi słowy, jakkolwiek według naszego zapatrywania intuicja i kontemplacja estetyczna opiera się na działaniu zmysłów zewnętrznych i wyobraźni, jesteśmy zwolennikami intelektualizmu estetycznego [2]). Zresztą definicja filozofa królewieckiego pomija to, co przedewszystkiem zaznaczyć powinna, mianowicie to, przez co przedmiot jest piękny.

2. Według Schellinga, piękność — jak świadczy Lotze [3])— jest „tożsamością tego, co nieskończone i skończone, ideału i rzeczywistości, konieczności i wolności, oglądaną w zjawisku zmysłowem“. Lecz definicja powyższa, jakkolwiek cieszyła się w swoim czasie rzadkiem uznaniem, zasługuje na odrzucenie już dlatego, że opiera się na panteizmie; nadto ciążą na niej w części błędy, zawarte w określeniach następujących:

[1]) Kritik der Urteilskraft [Reclams Universal-Bibliothek], I T., § 6, str. 53.

[2]) Wobec tego nie możemy się zgodzić na pochwałę, daną przez Sobeskiego (Filozofja sztuki, str. 62) Kantowi w zdaniu: „Kant staje... w słusznej opozycji do wszelkiego intelektualizmu w estetyce“.

[3]) Geschichte der Aesthetik in Deutschland, Monachjum 1868, str. 137.

3. Piękno jest wyrażeniem idei przez formę (Hegel); piękno jest wyrażeniem idei przez materję (Jouffroy); piękno jest objawem idei w formie zmysłowej (Kuhn); „piękno jest harmonijną spójnią czynników zmysłowych z umysłowemi, formy z treścią, rzeczywistości z ideą, materji z duchem“ (H. Struve [1])). Wszelako definicje te, mające na oku przedewszystkiem piękno artystyczne, nie stosują się wcale do piękna duchowego, a mianowicie do piękna, przysługującego Bogu. Owszem, nie mają ogólnego zastosowania nawet w dziedzinie dzieł ludzkich, bo przecie nie każde wyrażenie idei w materji jest piękne; w przeciwnym razie wszelki np. obraz, przedstawiający jakąkolwiek treść czyli ideę, musiałby być uznany za piękny. Dodatek Struvego o „harmonijnej spójni“ nie zmienia zasadniczo rzeczy, o którą chodzi.

4. Niewiele więcej mają za sobą określenia, utożsamiające, za przykładem wspomnianych już myślecieli greckich, piękno z dobrem: wykazaliśmy przed chwilą, że tych dwóch pojęć mieszać nie wolno. Nawet te definicje, które wyrażają stosunek dobra do umysłowego poznania i pożądania (tu należą definicje Kleutgena [2]) i Jungmanna [3])), uważamy za mniej poprawne od naszej. Nie wskazują bowiem dokładnie tego, na czem piękno jako takie przedmiotowo polega.

5. Wreszcie niepodobna zgodzić się na powtarzaną przez pewnych autorów dzisiejszych definicję platończyków, podług których piękno jest blaskiem prawdy *(„splendor veri“)*. Jakoż mowa tu o prawdzie albo ontologicznej, albo logicznej. Lecz żadna z nich nie jest to samo, co piękność. Pierwsza

---

[1]) Sztuka i piękno, Warszawa 1892, str. 18.

[2]) „Pulchritudo est rei bonitas, quatenus haec mente cognita delectat“ (Institutiones theologicae, Ratysbona 1881, t. I, str. 418).

[3]) „Die Schönheit der Dinge ist deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen“ (dz. przyt., t. I, str. 148).

polega, jak wiemy, na tem, że rzecz odnosi się do rozumu. Atoli w tem znaczeniu wszelki byt jest prawdziwy; natomiast nie można twierdzić, żeby wszelki byt był piękny. Prawda logiczna zasadza się na zgodności sądu z rzeczywistością. Otóż znowu niepodobna powiedzieć, żeby wszelka prawda logiczna była piękna, choćby się miało na myśli prawdy najjaśniejsze. Cóż jaśniejszego np., aniżeli to, że dwa a dwa jest cztery, a jednak nikt tej prawdy nie nazywa piękną. Dodajmy, iż poznanie niektórych prawd sprawia wielką boleść; taką prawdą jest dla dziecka rzeczywista śmierć ojca lub matki. Z drugiej strony są rzeczy niewątpliwie piękne w muzyce, architekturze i malarstwie dekoracyjnem, które żadnego sądu prawdziwego ani nie wyrażają, ani wyrazić nie mogą [1]).

VI. Rozmaitość piękna.

134. Rodzaje piękna. — Dwa rodzaje piękna są nam już dobrze znane. W ciągu naszego traktatu o tym przedmiocie mówiliśmy często o pięknie natury i pięknie sztuki, zwanem także pięknem artystycznem. Podział ten uzupełniamy tutaj uwagą, że niektórzy estetycy wymieniają osobno piękno idealne. Takie piękno tworzy w swej duszy zapomocą wyobraźni i rozumu znawca piękna przyrody i sztuki, zwłaszcza gdy jest zarazem artystą. To piękno, będące doskonałym wzorem jakiegoś przedmiotu, stanowi osobny i dla niego tylko przystępny świat niedoścignionego ideału, sprawiający jego duszy niewysłowioną i nieznaną profanom rozkosz estetyczną.

Rozróżniamy dalej piękno cielesne, materjalne, zmysłowe i nierównie od niego wyższe piękno niematerjalne, umysłowe, duchowe. Wszystko niemal, cośmy dotąd o pięknie

[1]) Por. X. Morawski, Prawda w sztuce (Przegląd Powszechny, styczeń 1892), tudzież Sentroul, La verité dans l'art (Révue Néo-scolastique, 1908, zesz. I i II).

powiedzieli, odnosi się do piękna rzeczy materjalnych. Ono bowiem stanowi w życiu obecnem przedmiot, przystosowany do naszego rozumu, który opiera się na zmysłach. Z tego powodu często się mówi, iż piękno jest czemś duchowem w rzeczy zmysłowej *(spirituale in sensibili)*.

Niesłusznie wszakże niektórzy twierdzą, jakoby wszelkie piękno z istoty swej musiało być takie, czyli jakoby nie było piękna czysto duchowego. Zgodnie z tem mniemaniem, nie możnaby nawet Bogu przypisać piękna formalnie i we właściwem znaczeniu. Wszelako mniemanie powyższe nie da się utrzymać; innemi słowy: piękno przysługuje formalnie i właściwie także bytom duchowym.

Za prawdziwością naszego twierdzenia przemawia powszechne przekonanie. Wszak mówimy często, że pewne myśli, prawdy, nauki, cnoty lub akty cnót są piękne [1]); mówimy również o piękności duszy ludzkiej [2]) i stworzonego ducha czystego. I słusznie. Jeśli bowiem piękno polega na blasku doskonałości, jasną jest rzeczą, iż byty duchowe, które są doskonalsze od materjalnych, muszą być także od nich piękniejsze. Tem słuszniej mówimy o piękności Boga; owszem, Bóg musi być bytem nieskończenie pięknym, skoro jest nieskończenie doskonały.

---

[1]) „Ut corporis — rozprawia Cycero (Tusculanarum quaestionum l. 4, c. 13, n. 31) — est quaedam apta figura membrorum, cum coloris quadam suavitate; eaque dicitur pulchritudo: sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur". „Quid est autem aliud iustitia — pyta św. Augustyn (Epist. 120 (alias 222) ad Consentium, cap. 4. n. 20 [Migne, t. XXXIII, str. 462]) — cum in nobis est, vel quaelibet virtus, qua recte sapienterque vivitur quam interioris hominis pulchritudo?".

[2]) Platon w Uczcie (Opera, t. III, Lipsk 1821, str. 516) utrzymuje, że postępujący na drodze miłości człowiek więcej ceni piękność w duszach, aniżeli w ciele.

Należy wszelako pamiętać, że piękność prawdy czy cnoty objawia nam się tylko przez to, iż przybiera jakąś szatę zmysłową, że piękność duszy ludzkiej daje nam się poznać również tylko przez czyny zewnętrzne i przez ciało [1]), że wreszcie piękność duchów stworzonych i Boga jest przystępna jedynie dla czystych duchów. Rozum ludzki w stanie obecnym wie o tych ostatnich pięknościach, ale ich nie może intuicją estetyczną dosięgnąć, albowiem jego poznanie zależy od zmysłów.

135. Stopnie piękna. — Z innego punktu widzenia, mianowicie ze względu na stopień, w jakim objawia się piękno, rozróżniamy: wdzięk, piękno w ścisłem znaczeniu i wzniosłość.

Piękno w ścisłem znaczeniu stoi w środku między wdziękiem a wzniosłością; do tak pojętego piękna odnosi się wszystko, cośmy w niniejszym rozdziale powiedzieli.

Wdziękiem czyli powabem zwiemy piękno, objawiające się w swoistej harmonji, naturalności, delikatności, skromności, słodyczy, tkliwości i dobrotliwości lub w lekkości, sprawności i pewności ruchów czy gestów. W tem znaczeniu mówimy o dziecku, że jest pełne wdzięku, albo o powabnych ruchach młodych zwierząt [2]).

---

[1]) „Da Leib und Seele im Menschen — zauważa dobrze Stöckl (Grundriss der Aesthetik, Moguncja 1871, str. 10) — zu einer wahren Wesenseinheit miteinander verbunden sind, insofern die Seele das formale Prinzip des Leibes ist, so verhält sich der Leib im Menschen als Spiegel der Seele, und in diesem Spiegel tritt uns daher die ideale Schönheit der Seele zugleich in einem sinnlichen Abglanze gegenüber. Und das gilt nicht blos in Bezug auf die wesentliche, sondern auch in Bezug auf die erworbene Vollkommenheit und Schönheit der Seele".

[2]) Od pojęcia piękna i wdzięku różni się pojęcie ładności. Według Rubczyńskiego (Estetyka Maxa Dessoir'a [Przegląd Powszechny, 1913, zesz. 6, str. 375 i 377]) ładność jest czemś „małoznaczącem", wskutek czego nasz sąd estetyczny o niej nie jest „czysto dodatni".

Jeżeli znowu piękno łączy się z materjalną lub duchową wielkością, potęgą lub majestatem, skutkiem czego nie możemy go w całości ani zmysłami, ani rozumem objąć, oraz wyrażamy wobec niego zdumienie i odczuwamy swą małość, natenczas mówimy o wzniosłości. Więc nieskończenie doskonała istota Boża, bezbrzeżny ocean, niebotyczne góry, zasiane gwiazdami niebo są wzniosłe. Podobnie olbrzymiego znaczenia dzieła i cnoty ludzkie, jak średniowieczne tumy gotyckie lub bohaterstwo męczenników, oddających ochoczo życie za wiarę, zowiemy wzniosłemi.

Z wzniosłością graniczy tragizm lub tragiczność. Tragiczność polega na tem, iż silny i szlachetny w gruncie rzeczy osobnik, walczący za rzeczywiste lub urojone ideały, ginie od jakiejś wyższej mocy, często z powodu popełnionej winy. Widać z tego, że tragizm możemy spotkać tylko w życiu jestestw rozumnych. Wywoływać sztucznie uczucia tragiczności jest zadaniem tragedji i dramatu [1]).

Za przeciwieństwo tragiczności uchodzi komiczność czyli śmieszność. To, co jest komiczne, sprawia nam upodobanie, przewyższające często wszelką inną rozkosz estetyczną, i dlatego wielu estetyków uważa je za odcień piękna. Z drugiej jednak strony w komiczności mieści się pewna niezgodność z należytym porządkiem rzeczy; z tego powodu inni zaliczają ją za Arystotelesem [2]) do brzydoty [3]). W każdym razie, wspomniana niezgodność, która widnieje w rzeczy śmiesznej, jest przynajmniej dla śmiejącego się nieszkodliwa. Jeszcze inni, określając istotę śmieszności dokładniej, widzą ją słusznie w nieszkodliwej niedorzeczności, czyli w sprzeczności czynników, związanych razem w pewną całość.

---

[1]) Por. Kirstein, dz. przyt., str. 41 i n.
[2]) De arte poëtica, cap. 5, 1.
[3]) Zob. Gietmann, dz. przyt., str. 195.

Do śmieszności należą także żart, dowcip, karykatura, tudzież trawestja i parodja w poezji, z których pierwsza polega na tem, że starą i poważną formę poematu zamienia się na nową i lekką, a druga — na przyobleczeniu błahej treści w szatę majestatyczną.

SPIS RZECZY.

WSTĘP.

Str.

1. Określenie ontologji czyli metafizyki ogólnej . . . 5
2. Metafizyka dawniej a dzisiaj 6
3. Możliwość i konieczność metafizyki 11
4. Podział ontologji 16

CZĘŚĆ I.

O bycie w ogólności czyli o bycie transcendentalnym.

ROZDZIAŁ I.

O naturze bytu.

I. Pojęcie bytu, uważane absolutnie.

5. Jak powstaje pojęcie bytu i o czem się orzeka? . . 17
6. Czy pojęcie bytu daje się określić? Stosunek bytu do nicości 20
7. Byt realny a myślowy 22

II. Pojęcie bytu, uważane w stosunku do innych pojęć.

8. Bliższe oznaczenie pojęcia bytu przez dodanie cech nowych 24
9. Pojęcie bytu nie jest ani rodzajowe (jednoznaczne), ani wieloznaczne 26
10. Pojęcie bytu jest analogiczne 28
11. Pojęcie bytu jest pierwsze logicznie i chronologicznie . 31

III. Pierwsze zasady, oparte na pojęciu bytu.

12. Zasada tożsamości 33
13. Zasada sprzeczności 34
14. Zasada wyłączonego środka 36
15. Zasada dostatecznego lub wystarczającego powodu . 37
16. Wartość powyższych zasad 38
17. Zasada najpierwsza 41

ROZDZIAŁ II.

O pierwszych oznaczeniach bytu.

I. Akt i możność.

Str.

18. Pojęcie aktu i możności 43
19. Podział aktu 43
20. Podział możności 45
21. Przejście z możności do aktu czyli zmiana . . . 46
22. Zasady, wynikające ze stosunku możności i aktu . . 47

II. Istota i istnienie.

23. Pojęcie istoty 49
24. Podział istoty 51
25. Znamiona istoty 52
26. Poznawalność istoty 53
27. Pojęcie istnienia 55
28. Różnica między istotą a istnieniem 56
29. Najważniejsze dowody tomistów 60

III. Możliwość.

30. Pojęcie i gatunki możliwości 65
31. Na czem polega możliwość? 67
32. Błędne mniemania o podstawie możliwości . . . 70
33. Teorja scholastyczna 74

ROZDZIAŁ III.

O transcendentalnych właściwościach bytu.

I. Jedność i mnogość.

A. Jedność.

34. Pojęcie jedności 78
35. Gatunki jedności 79
36. Wszelki byt jest jeden 82
37. Podstawa jednostkowości 83

B. Mnogość.

38. Mnogość i liczba, oraz ich podziały 87

II. Tożsamość i różnica.

A. Tożsamość.

39. Pojęcie i podział tożsamości 90
40. Podobieństwo 92

B. Różnica.

41. Pojęcie i podział różnicy 93

III. Prawda i fałsz.

A. Prawda.

Str.
42. Pojęcie prawdy 98
43. Wszelki byt jest prawdziwy 100

B. Fałsz.

44. Pojęcie fałszu 102
45. Czy i w jakiem znaczeniu istnieje fałsz ontologiczny? . 103

IV. Dobro i zło.

A. Dobro.

46. Pojęcie dobra 104
47. Podział dobra 106
48. Wszelki byt jest dobry 108
49. Wartość 109

B. Zło.

50. Pojęcie i gatunki zła 112
51. Podmiot i przyczyna zła 114

CZĘŚĆ II.

O kategorjach bytu.

ROZDZIAŁ I.

O kategorjach wogóle.

52. Pojęcie kategoryj, ich liczba i warunki 117

ROZDZIAŁ II.

O substancji.

I. Pojęcie substancji.

53. Geneza tego pojęcia 122
54. Definicja substancji 123
55. Fałszywe definicje substancji 125

II. Przedmiotowość pojęcia substancji.

56. Wątpliwości filozofów 127
57. Dowody przedmiotowości substancji 129

III. Podziały substancji.

58. Substancja pierwsza i druga 133
59. Substancja prosta i złożona 134
60. Substancja zupełna i niezupełna 134

Str.

61. Substancja cielesna lub materjalna i niematerjalna czyli duchowa 136

IV. Substancja jako natura, osobnik i osoba.

62. Stosunek substancji do natury 137
63. Pojęcie osobnika i osoby 139
64. Różnica między substancją jednostkową a osobnikiem . 142
65. Fałszywe definicje osoby 144

ROZDZIAŁ III.

O przypadłości.

66. Istota przypadłości 148
67. Podział przypadłości 150
68. Różnica między przypadłościami a substancją . . 153
69. Czy przypadłości mają własne istnienie? 156

ROZDZIAŁ IV.

O jakości.

70. Pojęcie i podział jakości 158
71. Właściwości jakości 161
72. Kształt 163
73. Nałóg i jego rodzaje 164

ROZDZIAŁ V.

O stosunku.

74. Pojęcie stosunku 166
75. Gatunki stosunku 168
76. Istnienie stosunków rzeczowych 171
77. Bliższe określenie istoty stosunku realnego . . . 173

ROZDZIAŁ VI.

O czasie.

78. Skrajne teorje czasu 178
79. Perypatetyczno-scholastyczna teorja czasu . . . 181
80. Krytyka teoryj skrajnych 185
81. Uzasadnienie teorji perypatetyczno-scholastycznej . . 188
82. Rozmaite postaci czasu 190

ROZDZIAŁ VII.

O przestrzeni.

83. Skrajne teorje przestrzeni 192
84. Krytyka teoryj skrajnych 196

Str.
85. Teorje realizmu umiarkowanego 199
86. Krytyka trzech pierwszych teoryj realizmu umiarkowanego 201
87. Uzasadnienie czwartej teorji realizmu umiarkowanego . 203
88. Stosunek przestrzeni do miejsca 204
89. Rozmaite przestrzenie i ich jednorodność . . . 208
90. Przestrzeń a próżnia 209
91. Sposoby istnienia w miejscu 211
92. Przenikliwość i bilokacja 212
93. Przestrzeń metageometryczna 214

CZĘŚĆ III.

O przyczynach bytu.

ROZDZIAŁ I.

O przyczynie wogóle.

94. Początek 217
95. Racja czyli powód 219
96. Przyczyna 220
97. Warunek i sposobność 221
98. Ogólny podział przyczyn 222

ROZDZIAŁ II.

O przyczynie sprawczej.

I. Pojęcie przyczyny sprawczej i jego przedmiotowość.

A. Pojęcie przyczyny sprawczej.

99. Składniki przyczynowości sprawczej 225

B. Przedmiotowość pojęcia przyczyny sprawczej.

100. Przeciwnicy tej przedmiotowości 229
101. Nasze dowody w jej obronie 231

II. Podział przyczyn sprawczych.

102. Gatunki przyczyny sprawczej 235

III. Zasada przyczynowości.

103. Formuły zasady przyczynowości 239
104. Stosunek zasady przyczynowości do zasady racji czyli powodu 240
105. Przeciwnicy zasady przyczynowości 241
106. Zasada przyczynowości jest analityczna 243
107. Wnioski, wysnute z zasady przyczynowości . . . 248

IV. Okazjonalizm.

Str.
108. Historja okazjonalizmu 250
109. Krytyka okazjonalizmu 251

V. Substancje stworzone działają zapomocą sił.

110. Rozmaite zapatrywania 256
111. Siły różnią się od substancji realnie 257

ROZDZIAŁ III.

O przyczynie celowej.

112. Natura celu 259
113. Podział celu 261
114. Istnienie przyczyn celowych 263

CZĘŚĆ IV.

O doskonałości bytu.

ROZDZIAŁ I.

O doskonałości wogóle.

115. Pojęcie doskonałości i jej podział 267
116. Stopnie doskonałości 269

ROZDZIAŁ II.

O nieskończoności i skończoności.

I. Natura bytu nieskończonego i skończonego wogóle.

117. Byt nieskończony i skończony, podział pierwszego . . 273

II. W jaki sposób przychodzimy do pojęcia bytu nieskończonego?

118. Rozmaite zapatrywania 276
119. Krytyka dwóch pierwszych zapatrywań 277
120. Uzasadnienie tezy scholastycznej 278

III. Czy mnogość aktualnie nieskończona jest możliwa?

121. Istota zagadnienia i rozmaitość zapatrywań . . . 279
122. Nasze mniemanie 280

ROZDZIAŁ III.

O pięknie.

123. Uwagi wstępne 284

I. Subjektywizm.

124. Rozmaite teorje subjektywizmu 286
125. Krytyka teoryj subjektywistycznych 288

II. Objektywizm.

Str.
126. Błędne formy objektywizmu 291
127. Subjektywna strona piękna 292

III. Przedmiotowe czynniki piękna.

128. Warunki piękna 294

IV. Podmiotowe czynniki piękna.

129. Stosunek piękna do władz poznawczych 209
130. Stosunek piękna do władz pożądania 302
131. Dwie ważne uwagi 305

V. Definicje piękna.

132. Próby definicji piękna 307
133. Błędne definicje piękna 309

VI. Rozmaitość piękna.

134. Rodzaje piękna 312
135. Stopnie piękna 314

Nihil obstat.
Lwów, 22 września 1926.

Ks. Dr. Franciszek Lisowski
cenzor ksiąg relig.

L. 7313.

Pozwalamy drukować.
Z Kurji Metropolitalnej obrz. łac.

We Lwowie, dnia 24 września 1926.

† *Bolesław*
Arcybiskup - Metropolita.

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C096413426